Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА ПО УЧЕНИЮ ПОЗДНЕЙШИХ БУДДИСТОВ

ЧАСТЬ I

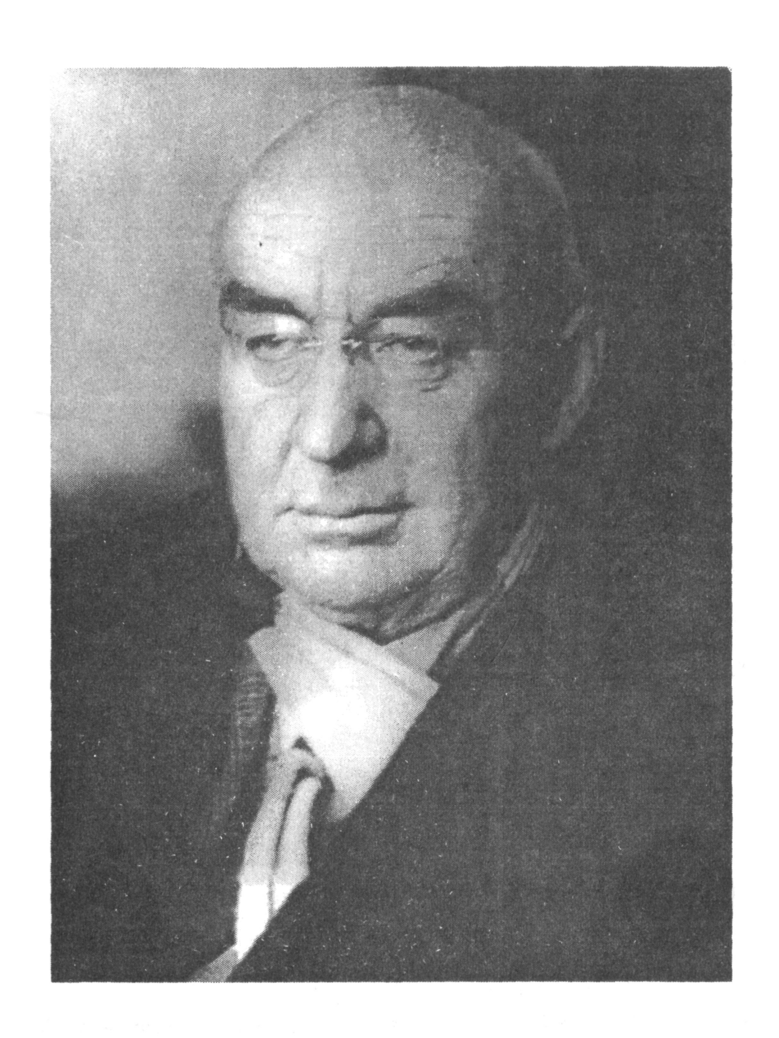


MCMXCV




КОМИТЕТ ПО ОБРАЗОВАНИЮ
УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА
УЛ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ





ДЛЯ НАУЧНЫХ БИБЛИОТЕК
BUDDHICA

Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА ПО УЧЕНИЮ ПОЗДНЕЙШИХ БУДДИСТОВ

ЧАСТЬ I

'УЧЕБНИК ЛОГИКИ' ДХАРМАКИРТИ С ТОЛКОВАНИЕМ ДХАРМОТТАРЫ

САНСКРИТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

РЕДАКЦИЯ И ПРИМЕЧАНИЯ А. В. ПАРИБКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
АСТА-ПРЕСС LTD
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1995

ББК 86.39
Щ 62

Щербатской Ф. И.
Щ 62

Книга издана при содействии
фонда поддержки науки и образования
«Университетская книга»

Подписано к печати 01.10.95. Формат $60 \times 90^{1}/_{16}$.
Объем 25 п. л. Тираж 5000 экз. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Зак. 119.

Лицензия № 060807 от 03 марта 1992 г.

ТОО «Аста-пресс Ltd». СПб, пер. Бойцова, 4.

АО "Санкт-Петербургская типография № 6".
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.



Зарегистрированный
товарный знак
ТОО «Аста-пресс ltd™»

ISBN 5-85962-050-6

Щ $\frac{0301030000-057}{Л\ 84(03)-95}$ 08-95

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая работа имеет целью разъяснение теоретических основ буддийской религии в том их виде, как они понимались и разрабатывались в школе *йогачаров*. Для этого во введении указано на значение философской стороны буддизма и на отношение буддийского учения о познании к учению прочих индийских философских систем; вслед за тем в первой части помещен перевод памятника, в котором, хотя и сжато, но с большею определенностью изложен буддийский взгляд на познание по учению упомянутой школы. Сам текст этого сочинения, в санскритском оригинале и тибетском переводе, печатается нами в издаваемой Императорской Академией Наук серии Bibliotheca Buddhica.* Честь открытия санскритского текста принадлежит покойному профессору Питерсону, которому принадлежит также и первое его издание. ‹...› Систематическое изложение буддийской теории познания составит содержание второй части настоящего труда. Но уже и эта первая его часть представляет собою до известной степени законченное целое, так как автору пришлось в примечаниях к переводу кратко коснуться почти всех основных положений буддийской теории познания. В таком виде труд наш предлагается прежде всего благосклонному вниманию исследователей древней буддийской литературы. Им предстоит высказаться относительно того, насколько допущенные нами приемы перевода соответствуют требованиям научной критики в отношении вполне точной передачи *мыслей* ин-

---

* [Nyāyabindu, буддийский учебник логики, сочинение Дхармакирти и толкование на него Nyāyabinduṭīkā, сочинение Дхармоттары. Издал с введением и примечаниями Ф. И. Щербатской. — I. Тибетский перевод. СПб., 1904. Bibliotheca Buddhica. VIII; II. Санскритский текст. Пг., 1918. Bibliotheca Buddhica. VII]

дийских философов. Но с другой стороны, при переводе обращено внимание и на то, чтобы сделать его доступным лицам, незнакомым ни с санскритским, ни с тибетским языками. С этой целью язык буддийских философов передан по возможности языком современной европейской философии. Поэтому автор льстит себя надеждою, что и лица, интересующиеся общей историей философии, пожелают высказаться по вопросу об историческом значении и о сравнительной ценности буддийского *научно-разработанного* мировоззрения. По нашему глубокому убеждению, только совместными трудами филологов и философов возможно будет рано или поздно настолько разработать необозримое пока богатство философской мысли, скрытое в древней буддийской литературе, чтобы ввести его в обиход современного образования и сделать имена Дигнаги и Дхармакирти настолько же нам близкими и дорогими, насколько близки и дороги нам имена Платона и Аристотеля, или Канта и Шопенгауэра.

♦ ♦ ♦

При работе над настоящим сочинением мы постоянно пользовались советами и указаниями глубокоуважаемого учителя нашего проф. Боннского университета и члена нашей Академии Наук Г. Якоби, которому и выражаем здесь нашу глубокую признательность.

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм выработал для теоретической защиты своих основоположений особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают ей право называться критической:[1] она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферою возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания. Эта критическая точка зрения получила научную разработку в школе так называемых *йогачаров*, главнейшие учителя которой жили в VI и VII веках по *Р. Х.* Их, следовательно, отделяют от основателя буддизма 1000 лет с лишком. Тем не менее, они не считали себя последователями какого-либо нового религиозного или философского учения, а лишь истолкователями действительных, сокровенных мыслей Учителя, которые он, приноравливаясь к уровню понимания своих слушателей, облекал в популярную форму поучений и притч. Мы знаем, что количество сект или школ в индийском буддизме было очень велико. Каждая из них имела свои писания и каждая утверждала, что только она точно и верно понимает слова Учителя. Разнообразие буддийских учений было так велико, что

---

[1] Относительно значения этого термина в русской философской литературе в последнее время возникло разногласие, см.: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных; Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных. СПб., 1914, вып. I, § 3; *Введенский А. И.* О Канте действительном и воображаемом// Вопросы философии и психологии. 1895, № 25, с. 625. Мы применяем его в том смысле, который тут указан.

противники буддистов, писатели брахманские, приходят в затруднение всякий раз, когда им приходится резюмировать их. Но при этом они не упускают указывать и на то, что некоторые положения составляют общее достояние всех школ, другие же частное достояние одной какой-либо из них.[2] Школа йогачаров имеет перед другими то преимущество, что она разработала буддийское учение о познании в связи с логикою; другие школы принуждены были, так или иначе, считаться с ее выводами и приспособлять их для доказательства своих специальных положений.[3]

Прежде чем перейти к изложению теории познания в таком виде, как она выработана в школе йогачаров, не лишнее будет обратить внимание на следующие вопросы: 1) как могла среди буддистов, стремившихся прежде всего к защите своей религии от противников, выработаться критическая теория познания, когда, казалось бы, самое понятие о религии, как известной совокупности верований, противоречит такой теории; 2) в каком отношении находится учение, выработанное в школе йогачаров, к учению самого основателя буддизма; 3) какие исторические обстоятельства сопровождали это развитие. Затем, так как самому изложению буддийской теории познания предшествует перевод и объяснение одного из основных трактатов по этому предмету, то не лишнее будет сказать несколько слов об его авторах и о том, в каком отношении находится их учение к предшествовавшим индийским философским системам.

---

[2] Ср. SDS. 10 и ÇB на II. 2.18.

[3] Так мадхьямики, школа более древняя, чем йогачары, изменили свою теорию познания под влиянием йогачаров. Ср. *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. ч. I, СПб., 1857, С. 321.

ВЗАИМНОЕ ОТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ В ИНДИИ

Всякая мировая религия, возникшая и развившаяся среди культурного народа, должна иметь сторону практическую и теоретическую. Под первой разумеется нравственный идеал, рисующийся верующему воображению, под второй — те рассудочные соображения, которыми верующий связывает этот идеал с явлениями окружающей его природы. Теоретическая часть религии всегда бывает связана с философией в том смысле, что под последней разумеется научно разработанное мировоззрение. Таким образом, во всякой развитой форме религии необходимо содержится и философская часть, так как она сама представляет собою известное мировоззрение и противопоставляет его мировоззрению других религий или мировоззрению, разработанному современной ей наукой. В религиях, возникших на почве семитического монотеизма, практическая сторона решительно преобладает над стороной теоретической или философской. Философия даже называлась у христианских схоластиков в средние века «служанкой религии». Всякое стремление высвободиться из этого служебного положения считалось враждебным религии, противоречащим ее интересам. Под влиянием этого взгляда сложилось убеждение, что научная теория познания несовместима с религиозными верованиями. Это убеждение не было поколеблено и кантовой философией, несмотря на то, что последняя признавала первенство разума практического перед теоретическим и стремилась дать верованиям прочный тео-

ретический фундамент. Большинство верующих философов считает ее непримиримою с интересами религии.[4]

Когда европейские ученые приступили с такими взглядами к изучению буддизма, то многим показалось, что он скорее похож на систему философии, чем на религию.[5] Такое недоумение по вопросу о том, куда причислить буддизм, к философиям, или к религиям, весьма характерно. Оно объясняется некоторыми особенностями индийской цивилизации в этом отношении. В индийских религиях, даже в тех, которые предшествовали буддизму, взгляд на отношение религиозных верований к философским умозрениям был не тот, что в Европе.

В брахманизме хотя и замечается борьба направления чисто религиозного с направлением философским, но эта борьба имела другой характер. Брахманизм был весьма сложной системой жертв и богослужений, посредством которых люди вступали в общение с божеством. Совершение всех жертв однако не почиталось обязательным для всех брахманов. Те, которые на склоне дней удалялись в леса и вели там жизнь отшельников, не могли, понятно, совершать всех жертв, так как для многих из них требовалась сложная обстановка и участие нескольких лиц. Им предписывалось мысленно пробегать все жертвенные действия, придавая им аллегорический смысл. Жертвенные действия, следовательно, признавались имеющими значение не сами по себе, а как символы, олицетворявшие божественные силы. Независимо от этих отшельников, живших в лесах часто со своими приближенными, существовал другой класс отшельников, порвавших всякие связи с человеческим обществом, ушедших совершенно в себя. Эти люди, «все бросившие» (saṁnyāsin),[1] нищенствующие, странствующие монахи, были родоначальниками того типа монашества, который широко распространился и вне пределов Индии. Для таких монахов религиозные обряды и религиозные верования считались в Индии совершенно необязательными. Они считались выступившими на «путь познания» (jñānamārga), оставившими «путь [религиозных] действий» (karmamārga), и занимались исключительно философскими умозрениями.

[4] Ср. напр. *Siebeck*, Religionsphilosophie, с. 237 и след.

[5] Ср. напр. *Williams M.* Indian Wisdom. 3-е изд., с. 57.

Плоды размышлений брахманских философов-монахов дошли до нас в целом ряде особых трактатов, так называемых *упанишадах*. Тенденция этих трактатов философская, а не религиозная. Отношение их к практической стороне религии более чем равнодушное. Напротив, философскому познанию истинно-сущего придается исключительное значение. Вопрос об этом истинно-сущем, о его бытии и познаваемости до известной степени предрешается, так как все размышления направлены на то, в чем оно заключается, каковы его свойства, какова душа человека, какова душа мировая. Философия не имеет другой задачи, как только познание этой души. Познание ее считается истинным знанием, в противоположность познанию обыденному, которое считается незнанием. Философия упанишад не представляет собою никакой системы и не выработала ничего похожего на теорию познания. Она отправляется от того предложения, что за изменчивым покровом мира явлений лежит мир истинно-сущий, мировая душа. Конечный вывод этой философии тот, что душа человека и душа мировая, суть одно и то же. Они представляют собою единую духовную неделимую субстанцию.

Таким образом, индийские религии допускали свободу мысли и свободу верования в гораздо большей степени, чем мы привыкли то видеть в других религиях. Для философа, выступившего на путь познания, религиозные верования и обряды более не существовали. Но никакая из индийских религий не допускала свободы философского исследования в такой степени, как буддизм. Первоначальный буддизм представлял собой общину нищенствующих монахов, людей, выступивших на путь познания, занимавшихся свободным философским мышлением.[6] Идеал святости, воплотившийся в образе нищенствующего монаха, по-видимому, так пленял воображение древнего индийца, что все религиозные реформаторы, которыми так богата история Индии, объявляли его единственным достойным подражания. По учению брахманских религий, напротив, нормальным типом человеческой

[6] О происхождении буддизма из ордена нищенствующих монахов см. *Oldenberg H.* Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, B., 1881, 2-е изд., с. 63 и след. [русск. пер. см.: *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905].

жизни считалась жизнь женатого человека, производящего потомство и совершающего жертвы.

В области философской самым коренным отличием буддизма от брахманизма было то, что брахманизм занимался отыскиванием истинно-сущего, тогда как буддизм объявил истинно-сущее непознаваемым. Такой именно смысл имеют пресловутые буддийские *атеизм, нигилизм и пессимизм*. Будда отрицал существование Бога, существование души, существование истинного счастья. Но его отрицание есть лишь отрицание соответственных утверждений брахманов, которые доказывали существование единого Бога, вечной души и истинного счастья, состоящего в единении души индивидуальной с душой мировою.

В задачу настоящего сочинения не входит характеристика первоначального буддизма, но, в виду того, что многие исследователи считают философские учения позднейшего буддизма совершенно несоответствующими духу учения самого Будды, мы укажем на то, что если принимать первые в смысле строго-критической теории познания,[7] то противоречие это исчезнет.

---

[7] Вопрос, который мы пока предрешаем. Здесь заметим лишь, что такому пониманию буддийского учения не противоречит тот факт, что эта религия предлагала своим последователям развитой и разнообразный внешний культ Будды, разных Будд, Бодхисаттв, святых, богов, полубогов и т. п. Буддисты ясно выражают ту мысль, что для того, кто способен выступить на путь познания, религиозный культ значения не имеет. Тем же, которые неспособны мыслить отвлеченно, нужно дать внешнюю форму, чувствами воспринимаемые образы, в которых отвлеченные истины могут воплощаться и быть понимаемы каждым сообразно с его умственными способностями. В «*Ланкаватаре*» проводится мысль, что обрядовая религия нужна лишь для людей неразвитых и молодых, для людей же развитых ее заменяет философия. Сообразно этому в буддийских монастырях часто на видных местах выставлялись картины или образа, долженствовавшие наглядно изобразить философские учения, например, буддийский взгляд на закон причинности, и особый монах объяснял посетителям значение такой картины. Само собою разумеется, что указанная здесь черта свойственна разным буддийским школам далеко не в одинаковой степени. Например, школа *локоттаравадинов* учила, что Будда был существом сверхъестественным, что Бодхисаттвы обладали духовным телом, почему их матери и жены оставались девственными и т. п. (*Mahā-*

КРИТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ НА ПОЗНАНИЕ В ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ БУДДИЗМЕ

Один из лучших знатоков первоначального буддизма проф. Рис-Дэвидс весьма решительно заявляет о несовместимости учений позднейшего буддизма с учением его основателя. Однако он характеризует последнее также в смысле своего рода критического отношения к вопросу о существовании «души», при чем под душою разумеются как душа индивидуальная, так и душа мировая, или вообще истинно-сущее. Основное воззрение буддийского учения, точку отправления его основателя Рис-Дэвидс определяет в следующих словах: «Исходной точкою буддийского взгляда на все предыдущие мировоззрения было то, что Готама не только оставлял в стороне всю теорию о «душе», но считал всякое обсуждение вопросов о «душе», которым, главным образом, заняты веданта и другие философские школы, детским, бесполезным и даже противным единственному идеалу, к которому стоило стремиться, идеалу совершенной жизни на этом свете — к архатству. Помещая этот важнейший вопрос во главе всего моего изложения, я только следую самым древним и лучшим авторитетам буддизма. Самая первая проповедь Готамы, обращенная к его первым последователям, называется «рассуждением об отсутствии всякого видимого признака души в каком бы то ни было составном элементе индивидуальной жизни». В первом диалоге из собрания диалогов Готамы, состав-

---

vastu, I. 218); такие и подобные утверждения конечно могли лишь быть предметом веры. Они достаточно объясняют и враждебное отношение упомянутой школы к *йогачарам* (там же, I. 120).

ляющем главную книгу о *Дхамме* в буддийских писаниях, Будда безусловно и последовательно отвергает все существующие теории о «душах». Позднейшие весьма важные книги поступают так же: «Катха-Ватху», книга, составленная в III в. до *Р. Х.* и направленная против отступников в самой общине, — самая поздняя из книг этого порядка, заключающихся в буддийских писаниях. Но и она ставит вопрос о «душе» во главе всех своих рассуждений, посвящая ему столько места, что он невольно затеняет собою все другое. То же самое мы видим и в древнейшей не канонической буддийской книге, в интересном и поучительном ряде бесед греческого царя Менандра (Милинды) Бактрийского с Нагасеной, буддийским учителем. Первое рассуждение, в котором Нагасена убеждает царя в отсутствии души в общепринятом смысле, неизвестный автор как раз посвятил этому главному вопросу о душе. Далее, он постоянно к нему возвращался».[8]

По мнению проф. Рис-Дэвидса, следовательно, учение об отсутствии или непознаваемости души как особой субстанции является основным положением первоначального буддизма.

Несколько иного взгляда на этот вопрос держится другой выдающийся знаток палийского канона, проф. Ольденберг. По его мнению, точкой отправления древнего буддизма был пессимистический взгляд на жизнь, выразившийся в учении о четырех святых истинах.[9] Но и он указывает, что отрицание души было существенною частью проповеди Будды, причем отрицание этого не следует понимать в материалистическом смысле, ибо с таким же правом можно было бы сказать, что Будда отрицал также и бытие тела.[10] Если под душою разуметь, в брахманском смысле, истинное бытие и вечную жизнь, то она не может иметь ничего общего с преходящим миром явлений.[11] В чем заключается истинное, непреходящее, вечное бытие — этот вопрос Будда оставил открытым. Буддийское мировоззрение рассматривает, по мнению этого ученого, лишь мир явлений, подчиненных естественной необходимости; оно, следовательно, сводится к тому, что по-

[8] *Рис-Дэвидс Т. В.* Буддизм / Пер. под ред. С. Ф. Ольденбурга. СПб., 1901, с. 21—22.

[9] Ср. *Oldenberg H.* Buddha, 2-е изд., с. 241.

[10] Там же, с. 247.

[11] Там же, с. 232.

знание наше ограничено областью возможного опыта, где все подчинено закону причинности.[12]

Проф. Ольденберг указывает также и на то, что было бы большой ошибкою считать Будду за одну из тех непосредственных натур, которые больше чувствуют, чем мыслят, и могут проповедовать свое учение лишь в конкретных образах. «Мышление его было воспитано на развитых метафизических умозрениях, он разделял стремление к отвлеченному мышлению, к обобщениям, классификациям и схемам научного мышления,— стремление, которое лежит в крови индийского народа. Как основателя религиозного учения, его в этом смысле гораздо менее можно сравнивать с основателем христианства, чем, например, с Оригеном».[13] Неясность многих сторон проповеди Будды Ольденберг объясняет его нежеланием заниматься рассмотрением сущности бытия и конечных его принципов. Это молчание в ответ на вопросы метафизические, разрешением которых занимались философские системы предшественников буддизма, может многим показаться слабою стороною его учения. Проф. Ольденберг полагает, что равнодушие к метафизическим вопросам проистекало в буддизме оттого, что он интересовался исключительно вопросом о скорбности бытия, о спасении, и не придавал значения тому, что к этому вопросу прямого отношения не имеет.[14] Но если бы таково было действительное на-

---

[12] Там же, с. 269 и след., 285 и след., 299 и др.

[13] Там же, с. 194 и след.

[14] Там же, 3-е изд., с. 236. Представление о «пустоте» всего сущего, как основном положении Будды, проф. Ольденберг считает измышлением позднейших времен (Speculationen später Jahrhunderte, 2-е изд., с. 229,— разумеются, вероятно, школы мадхьямиков и йогачаров). Он утверждает, что Будда отрицал истинное бытие в мире явлений только потому, что не видел в жизни ничего, кроме страдания. Между тем, из его же изложения выходит, что буддийский пессимизм тесно связан с представлением о несубстанциальности всякого познаваемого нами бытия. Истинная радость может быть только в истинном, вечном бытии. Если этого бытия нет, или оно познанию недоступно, то не может быть и истинной радости, бесцельны и рассуждения о жизни вечной. Раз буддийское учение о скорбности бытия имеет такое содержание, то бесполезно спорить о том, которое из двух представлений является исходной точкой для буддизма, так как одно заключается в другом; позднейшие теоретики буддизма, мадхьямики и йогачары, имели полное право

мерение Будды, то становится совершенно непонятным, зачем с такой решительностью отрицал он существование (т. е., собственно, познаваемость существования) Бога и души и отсутствие истинного, не кажущегося, не являющегося только бытия как в человеке, так и в вещах. Как уже было упомянуто, первоначальный буддизм отрицал существование Бога и истинного бытия не потому, что эти вопросы его не интересовали, а потому, что, стоя на критической точке зрения, считал их недоступными для познания. При этом отрицание существования Бога и души Буддою следует понимать как направленное против тех, которые утверждали, что Бог и душа могут быть объектами истинного знания. Будда был так же далек от индийских *материалистов* (чарваков), как и от индийских *монотеистов* (Içvaravādin) и пантеистов (ведантистов), и в этом смысле его направление можно назвать критическим.

Таков, в сущности, взгляд Барта[15] на теоретическую основу первоначального буддизма. «Его (Будды) проповедь,— говорит он,— имеет совершенно светский характер, и так как он вовсе не признает существования Бога, от которого зависел бы человек, то учение его есть совершенный атеизм. *Что же касается до его метафизики, то она имеет преимущественно отрицательный характер.* Он не занимается вопросом о начале вещей, он смотрит на них так, как они являются и как кажутся существующими. Задача, к которой он постоянно возвращается в своих проповедях, не есть вопрос *о существовании вещей в себе, но об их явлениях*».

видеть сущность буддизма в учении о «пустоте», т. е. о том, что как наша внутренняя жизнь, так и внешние объекты не представляют собою истинного бытия (учения о так называемое «не-я») и из него уже выводит и так называемый пессимизм. Что под этим термином в буддизме следует понимать нечто отличающееся от современного его значения, признает и Ольденберг (ср. с. 238—9). По вопросу о древности учения о пустоте ср. *Kern H.* Manual of Indian Buddhism (Grundlage der indo-arischen Philologie und Altertumskunde? Bd. III. 8), Strassburg, 1896, с. 50 и 122—3, ср. также *Schrader F. O.* Uber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Buddha's und Mahavira's, Lpz., 1902, с. 4, где обращено должное внимание на то, что *скорбь* (dukkhaṁ) и *невечность* (aniccaṁ) являются для буддистов синонимами.

[15] Les religions de l'Inde, с. 67.

Проф. Васильев обращает внимание на знаменательное заявление, сделанное на втором буддийском соборе в Вайшали, собравшемся после смерти Учителя для того, чтобы произвести суд по поводу несогласия, возникших среди общины. Там было высказано мнение, что *только то есть истинное учение Будды, что не противоречит здравому смыслу*. «Этим,— говорит проф. Васильев,— буддизм дал себе право переменять идеи по мере развития логического и критического мышления».

Можно было бы увеличить количество ссылок на сочинения европейских исследователей буддизма в доказательство того, что различные формулировки буддийского мировоззрения согласуются с критической точкой зрения на мир и познание, если только понимать неизбежные атеизм, нигилизм и пессимизм в том смысле, как указано нами выше. Но мы ограничимся указанием на весьма характерное место в одной из проповедей Будды, из которого ясно, что он разумел под отрицанием души и отрицанием Бога. Он не считает возможным заменить эти понятия чем-либо более определенным, а относится к ним отрицательно лишь потому, что это понятия метафизические, *догматические построения* отвлеченного мышления (diṭṭhigatāni), определение вещей *неопределимых* (avyākatāni). В одной из проповедей[16] Будда перечисляет современные ему метафизические догматические учения и разделяет их на два главных класса, в каждом из которых он насчитывает пять подразделений. В первый класс помещены те, которые делают теоретические построения относительно начала всех вещей; во второй те, которые делают такие же построения относительно конца всех вещей. Первые подразделяются: 1) на тех, которые учили о вечности как души, так и мира; 2) на тех, которые признавали вечными или единого Бога, или многих богов, или вообще все духовное; 3) тех, которые занимались вопросом о конечности или бесконечности пространства; 4) тех, которые принципиально избегали разрешать философские вопросы и, наконец, 5) на тех, которые утверждали, что мир произошел случайно.

Второй класс подразделялся также на пять отделов. К первому принадлежали те, которые утверждали, что душа после смерти тела продолжает жить сознательною жизнью; ко второму те, которые утверждали, что душа после смерти тела

[16] Ср. «*Brahmajālasutta*», с. 29. Ср. *Schrader*, цит. соч., с. 8.

живет бессознательною жизнью. К третьему те, которые утверждают, что душа после смерти тела живет, но ее нельзя назвать ни сознательною, ни бессознательною. К четвертому те, которые утверждали, что со смертью всякого существа совершенно прекращается какое бы то ни было дальнейшее бытие. Наконец, к пятому те, которые утверждали, что спасение (вечная жизнь, *нирвана*) может быть достигнуто и в этой жизни, путем ли удовлетворения всех чувствительных желаний или путем экстатического мышления.

Несмотря на некоторую искусственность этой классификации, не может быть никакого сомнения относительно общей ее тенденции: всякие теоретические построения относительно начала всех вещей, равно как и относительно их конца, несовместимы с учением Будды. Учение о существовании единого Бога, о вечности мира, о существовании вечной души, равно как и учение о прекращении всякой жизни со смертью тела,— политеизм, так же как и монотеизм, равно и материализм — все эти теории, имевшие своих представителей в его время, Будда объявляет враждебными своему учению,— теми, против которых оно направлено. Но этого вовсе не следует понимать вместе с Ольденбергом в том смысле, что Будда совершенно старался избегать рассуждений об отвлеченных материях и интересовался лишь исключительно проповедью добра и пути к спасению. Напротив, тех, которые избегали давать ответы на эти вопросы, которые по разным причинам уклонялись от философских диспутов, он считает противниками своего учения, наравне с метафизиками и догматиками. Таким образом, догматизм, также как и скептицизм, были чужды первоначальному буддизму. От них Будда предостерегал своих последователей. В этом смысле его точка зрения может быть названа критическою. В первоначальном буддизме мы, во всяком случае, не имеем ничего похожего на научно разработанную философскую систему. Так же как упанишады заключают в себе несистематическую, интуитивную попытку объяснить мироздание в смысле пантеизма, так же и первоначальный буддизм представляет собой несистематическую попытку критического взгляда на мир и познание. Научную разработку оба противоположные взгляда получили в позднейшем буддизме (в махаяне), из рук Дигнаги и Дхармакирти, и в обновленном брахманизме, из рук Шанкары. В этом месте мы только хотели указать на то, что если Дигнага и Дхармакирти выработали, исходя из уче-

ния самого Будды, критическую теорию познания, то и в наших сведениях о первоначальном буддизме имеется для того много опорных точек.[17]

[17] Взгляд на первоначальный буддизм как на критическое отношение к нашему познанию, находит себе подтверждение и в новейших работах, см. *L. de la Valée Poussin*. J. A., Sept. et Oct. 1902. P. 239—245, и, главным образом, в уже цитированной работе Schrader'a. Ср. в особенности P. 4—6, 39—40, 51. На S. 40 *Schrader* прямо говорит, что основной точкой зрения Будды был трансцендентализм, т. е. критический идеализм.

ЗНАЧЕНИЕ МАХАЯНЫ В РАЗВИТИИ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Если таким образом тенденция первоначального буддизма была явно враждебна всякому догматизму, то научную обработку получил этот основной взгляд в позднейшую эпоху, в эпоху расцвета так называемой махаяны.

Вопрос об отношении махаяны к первоначальному буддизму и до сих пор представляет известного рода камень преткновения для исследователей буддизма. Макс Мюллер прямо говорит, что для него это величайшая загадка.[18] Наилучшим в настоящее время решением вопроса является теория индийского ученого, проф. Р. Г. Бхандаркара, высказанная им в небольшой, но весьма содержательной статье, в которой он делает попытку перестроить всю хронологию древнейшей истории Индии.[19] Бхандаркар ставит в связь переход от хинаяны к махаяне с событиями политической истории Индии. Расцвет махаяны совпадает с расцветом индийской истории образованности вообще.[20] Величайший поэт Индии Калидаса и величайший философ буддизма Дигнага были современниками. Этому периоду расцвета, который продолжается приблизительно с V до X в. по *Р. Х.*, предше-

[18] См. Sacred Books of the East, vol. XLIX, ch. II, P. IX.

[19] *Bhandarkar R. G.* A peep into the early history of India. Bombay, 1900.

[20] Мы здесь не имеем в виду всех сторон махаяны, а исключительно лишь то обстоятельство, что среди махаянистов появились ученые, создавшие буддийскую теорию познания. Появление этих ученых совпало с общим расцветом индийской образованности, с классической эпохой поэзии и науки.

ствовал период упадка, во время которого северо-западная часть Индостанского полуострова была наводнена иноземными завоевателями. Период процветания индийского средневекового образования является, таким образом, своего рода возрождением.

Теория перерыва в развитии индийской культуры и последовавшего затем возрождения была впервые высказана М. Мюллером в его известном сочинении «Чему учит нас Индия». Знаменитый ученый высказал ее в довольно крайней форме. Он относил начало почти всех родов искусственной поэзии и наук, процветавших в Индии к эпохе возрождения, причем эпоха предшествующая не имела, по его мнению, даже начатков этих литературных родов. Проф. Бюлер[21] совершенно разбил теорию М. Мюллера путем детального разбора нескольких поэтических произведений, сохранившихся на датированных надписях. После этого не могло уже оставаться ни малейшего сомнения в том, что уже в первые века нашей эры, задолго до предполагаемого возрождения, индийская искусственная поэзия находилась на высокой степени развития. Получалась картина последовательного развития, и не было перерыва. Под влиянием неопровержимых фактов, приведенных Бюлером, теория возрождения была на некоторое время заброшена, но в настоящее время Бхандаркар на основании остроумных сопоставлений новейших эпиграфических и нумизматических данных возвращается к ней и представляет ее в несколько измененном виде.

По его мнению, в развитии индийской или, как он выражается, *брахманской* культуры не было абсолютного перерыва. Были лишь неблагоприятные обстоятельства, нашествия иноплеменных завоевателей, которые мешали ее развитию. В истории Востока, так же как и во всякой истории, чужеземное влияние действовало угнетающим, задерживающим образом на развитие национальной культуры. Когда иноплеменная власть была сброшена, воцарилась могущественная национальная династия Гупта, которая покровительствовала родным науке и поэзии и, таким образом, вызвала расцвет индийской образованности. С этим расцветом совпала и эпоха великих учителей махаяны, от Арьясанги до Дхармакирти

[21] *Bübler G.* Die indischen Inschriften und Alter der indischen Kunstpoesie. Wien, 1890.

включительно. Им и обязан буддизм научной разработкой своей философии.

К теории проф. Бхандаркара необходимо внести поправку. По его изложению выходит, что период упадка брахманской культуры совпал с процветанием буддийской, и наоборот, возрождение брахманизма имело своим последствием упадок и конечное исчезновение буддизма на почве Индии. Проф. Бхандаркар приписывает возрождение брахманской культуры всецело тому обстоятельству, что до воцарения династии Гупта в IV в. по *Р. Х.* не было в Индии могущественных национальных правителей, которые бы покровительствовали специально *брахманской* образованности. «Упадок предшествующего периода», говорит он,[22] «вызывался не столько враждебностью чужеземных правителей к брахманизму, сколько популярностью первоначального буддизма и литературы на народных говорах. Пагубное влияние чужеземцев сказалось лишь в том, что они не покровительствовали брахманской образованности так, как этого можно было ожидать от брахманских императоров, и своими постоянными набегами мешали появлению таковых». Таким образом, по мнению проф. Бхандаркара оказывается, что судьба брахманизма и буддизма в Индии обусловливалась, главным образом, произволом светских правителей. Оставляя в стороне вопрос о том, допустимо ли вообще такое объяснение крупных исторических движений, следует заметить, что оно явно противоречит общеизвестным фактам. Буддизм и брахманизм в одинаковой степени участвовали в упадке и последующем процветании индийской образованности и в одинаковой степени пользовались покровительством светских правителей. Ашока Великий был буддистом, но относился ко всем религиям с большой веротерпимостью и предписывал такое же отношение всем своим подданным. Династия Андхра на юге известна одинаковым покровительством буддистам и брахманистам в одно и то же время. Династия Гупта исповедывала брахманизм, но это еще не значит, чтобы она исключительно ему покровительствовала, и еще менее значит, чтобы она пренебрегала буддизмом или преследовала его. Веротерпимость в то время, по-видимому, была полная. Цари интересовались религиозными и научными спорами, ничуть не предрешая заранее их исхода и щедро награждая победи-

[22] Цит. соч., с. 53.

телей. В числе «девяти жемчужин» индийской литературы, украшавших трон царя Викрамадитьи, были и буддисты. Могущественный царь Харшавардхана, которому так много обязаны индийская наука и искусство, был буддистом.[23] О его широкой веротерпимости и равном покровительстве всем религиям свидетельствует его придворный поэт Бана во введении к поэтическому его жизнеописанию. То, что Бхандаркар называет возрождением брахманизма, было в действительности возрождением индийской образованности, в котором буддисты и брахманисты участвовали во всяком случае равноправно.[24] Лучший лексикограф того времени, Амарасинха, был буддистом. Лучшие грамматики, Бхартрихари и Чандрагомин, были также буддистами. Величайшие философы Дигнага и Дхармакирти, под влиянием которых, как мы надеемся показать в настоящем сочинении, создалась вся научная индийская философия, были буддистами. Буддисты также приняли видное участие в разработке теории поэзии. Чандрагомин и другие известны как составители учебников по теории поэзии.

Таранатха считает, что эпоха Арьясанги и Васубандху была временем наивысшего расцвета буддизма в Индии. Эпоха эта — V и VI в. по *Р. Х.* — по времени совпала с расцветом брахманизма. Тот же автор говорит, что в VII веке, при Дхармакирти, буддизм уже явно клонился к упадку. Действительно, буддизм в последующую эпоху должен был постепенно уступил свое место брахманизму. Но нельзя сказать, чтобы и брахманская образованность после VII в. продолжала развиваться. Отдельные отрасли литературы имеют видных представителей, но они далеко не равняются тем, которых создала предшествующая эпоха. Это особенно ясно видно на судьбах индийской философии. Шанкара и Кумарила, величайшие брахманские философы, были почти современниками Дхармакирти. Они преобразовали брахманскую философию под влиянием импульса, данного великим буддистом, но после них брахманская философия уже не развивалась, а замкнулась в пустую ученость и безжизненную схоластику. XI-й век дает нам такого типического представителя этой эпохи, как Вачаспатимишру. Он с одинаковою ученостью берется

---

[23] Таковым считают его китайские паломники, ср. *Kern*, Manual, с. 131.

[24] Ср. *Kern*, Der Buddhismus, II, с. 516.

защищать и оправдывать любую философскую систему. Ученость для него гораздо дороже истины. В классическую же эпоху индийской образованности буддизм выставил не менее выдающихся ученых, чем брахманизм, в некоторых отраслях преобладали брахманисты, в других — буддисты. К последним относится в особенности философия.

ДХАРМАКИРТИ

Дхармакирти принадлежит к числу так называемых «шести украшений» буддийского учения в эпоху махаяны, вместе с *Нагарджуной, Арьядевой, Арьясангой, Васубандху* и *Дигнагой*. Таранатха говорит, что название *шести украшений* было придано этим лицам в Тибете, а в Индии было неизвестно.[25] По времени Дхармакирти является последним из них. Единогласные свидетельства китайских, тибетских и индийских источников позволяют отнести время его жизни к VII в. по *Р. X.*[26]

---

[25] См. перевод Васильева, с. 6.

[26] Ср. *И. П. Минаев*, во введении к изданию «Послания к Ученику», ЗВОИРАО, т. 4, с. 29 и след.: *Pathak K. B.* Dharmakīrti and Çaṃkarācārya, JBRAS, 18, с. 88 и след.; *его же*. The position of *Kumārila* in Digambara-Jaina litterature, Trans. IX Congress of orientalists, Aryan Section, с. 213. После этих работ некоторое сомнение продолжал возбуждать тот факт, что Субандху косвенно намекает на существование трактата Дхармакирти по теории поэзии. Теперь это сомнение следует считать окончательно уничтоженным, благодаря превосходной работе *Lévi S.* La date de Candragomine. Bulletin de l'école française de l' Extrême Orient, vol. VI, S. 152. Она подтверждает известие Таранатхи о том, что Чандрагомин и Дхармакирти были современниками (ср. пер. Васильева, с. 162 и 174). Принимая во внимание, что Чандрагомин был уже знаменит, когда карьера Дхармакирти еще только начиналась, (там же, с. 181, Минаев, с. 30) следует заключить, что последний был младшим современником первого. В таком случае его придется отнести ко второй половине и к концу VII в., а это, в свою очередь, придает вероятность известиям Таранатхи о том, что он был современником Кумарилы и Шанкары. Ср. *Kern.* Manual, с. 130. Слова И Дзина (Минаев, с. 22) можно понимать в том смысле, что по крайней мере некоторые из учителей третьей группы были современниками китайского путешественника. Ко времени царя Сронг-цангамбо (Тара-

Отпуская все подробности сказочного характера, рассказ Таранатхи о Дхармакирти сводится к следующему.

Дхармакирти происходил, как и многие другие знаменитости позднейшего буддизма, из брахманской семьи. Он был уроженцем Юга Индии. С малолетства обнаруживая необыкновенные способности, он рано усвоил себе разные стороны брахманской духовной и светской учености. Почувствовав влечение к буддизму, он сначала сделался светским приверженцем этой религии, а затем принял пострижение от учителя Дхармапалы. Этот Дхармапала был сам учеником Дигнаги и одно время настоятелем монастыря в Наланде.[27] Несмотря на то, что Дхармакирти в это время уже изучил немало сочинений по логике, он тем не менее пожелал продолжать свое образование под руководством другого ученика Дигнаги, Ишварасены. Интересно известие Таранатхи о том, что Дхармакирти скоро превзошел своих учителей в понимании философских сочинений Дигнаги. Ишварасена при этом, будто бы, обрадовался проницательности своего ученика и посоветовал ему написать толкование на сочинения своего учителя. Известие это интересно в том отношении, что некоторые стороны учения Дигнаги, как например учение о восприятии внешних объектов внутренним чувством и о схематизме нашего ума, представляют действительно весьма значительные трудности для понимания и доступны были вероятно далеко не всякому ученому, хотя бы и посвятившему себя специально изучению философских вопросов. Отвлеченная мысль тут уходит так далеко от взглядов обыденного реализма, что для того, чтобы следовать за ней, требовалось, кроме специальной эрудиции, еще и особое дарование.

Не придавая известию Таранатхи большего значения, чем оно заслуживает, нельзя не заметить, что оно само по себе очень вероятно. Сам Дхармакирти, как увидим ниже, горько жаловался на невозможность сообщить своим последователям точный смысл своего учения и даже прямо отчаивался в том, что оно его переживет.

Дхармакирти, по-видимому, не пренебрегал ничем, чтобы пополнить свое образование уже и в зрелом возрасте. Для успешности публичных диспутов ему важно было хорошо знать философские системы, противоположные буддийской, чтобы

натха, 183), согласно этому, могли относиться только юные годы Дхармакирти.

[27] Васильев, Буддизм, III, с. 163.

быть готовым на всякое возражение; для этого он, скрывая свою личность, поступил учеником к одному весьма знаменитому брахманскому учителю на юге Индии. Этот прием был обычным в древней Индии и объяснялся невозможностью иначе познакомиться с теми системами, против которых приходилось бороться в публичных диспутах. В Индии и до сего времени знанию, приобретенному из уст учителя, придается гораздо больше значения, чем книжной учености. Ознакомление с сочинениями чужой секты представляло большие затруднения, как потому, что количество рукописей было невелико, так и потому, что каждая религиозная община ревниво оберегала свое достояние от посторонних. Мы поэтому встречаемся довольно часто с известиями и легендами, рассказывающими, как буддист, скрывая свою личность, проникал в брахманскую школу для изучения враждебной системы, и, наоборот, брахманы проникали к буддистам. Таранатха рассказывает, что Дхармакирти, скрывая свою личность, был одно время учеником у Кумарилы.[28]

Вся остальная жизнь Дхармакирти по окончании его образования прошла в путешествиях, философских диспутах и проповедях в целях распространения и поддержания родной религии. То была обыкновенная жизнь индийского ученого в средние века индийской образованности, жизнь, главные черты которой сохранились и до нашего времени. По окончании образования поэт, ученый, философ покидает родной дом и странствует, переходя от двора одного царя к другому, из одного монастыря в другой, появляясь при дворе царей, известных своим покровительством науке, в монастырях, славящихся ученостью своих монахов и святостью их жизни. Везде он старается принять участие в научных состязаниях

---

[28] Васильев и Шифнер переводят это имя с тибетского *Кумаралила* 'веселящий юноша'. По определению *K. B. Pathak*, Кумарила жил несколько позднее Дхармакирти, в начале VIII в., ср. JBRAS, XVIII, с. 213. Таранатха говорит, что Дхармакирти впоследствии состязался с Бхатта-ачарьей вторым, см. пер. Васильева, с. 180. Равным образом, по словам того же историка, Дхармакирти состязался с несколькими перерождениями Шанкара-ачарьи. Понятно, что только во втором Бхатта-ачарье и в последнем Шанкара-ачарье (ibid, с. 183) можно видеть действительных Кумарилу и Шанкару, с которыми, быть может, Дхармакирти пришлось состязаться на склоне дней. Другие же лица названы перерождениями знаменитых брахманов, по общеупотребительному в Индии приему.

или состязается с местными поэтами и учеными, в поэтическом искусстве, в знании теории поэзии, философии и диалектики. Для светского ученого и поэта удачный исход диспута открывал доступ к царским милостям, к наследственной должности придворного ученого или поэта-лауреата.[29] Монах же таким путем распространял свою религию, приобретал приверженцев светских и духовных, а царские милости в виде дарования земель и доходов с них сыпались в этом случае на монастырские общины.

Древняя Индия была до знакомства с мусульманством страной широкой веротерпимости и совершенной свободы совести. Судьба религии решалась там главным образом успехом проповеди, никем не стесняемой. Борьба религий между собой выражалась в открытых, часто торжественных, философских диспутах. Проф. Васильев в следующих словах передает впечатление, полученное им от изучения тибетских историков индийского буддизма: «В Индии мы не видим, чтобы народ и правительство были постоянны в своих религиозных привязанностях; для них только та религия признается господствующей, жрецы которой умели доказать ее превосходство. Если явится кто-нибудь и станет проповедывать совершенно неизвестные дотоле здесь, их не будут чуждаться и преследовать без всякого суда: напротив, охотно будут признавать их, если проповедник этих идей удовлетворит всем возражениям и опровергнет старые теории. Воздвигали арену состязания, выбирали судей и при споре присутствовали постоянно цари, вельможи и народ; определяли заранее, независимо от царской награды, какой должен был быть результат спора. Если спорили только два лица, то иногда побежденный должен был лишать себя жизни — бросаться в реку или со скалы, или сделаться рабом победителя, перейти в его веру. Если то было лицо, пользовавшееся уважением, например, достигшее звания в роде государева учителя и, следовательно, обладавшее огромным состоянием, то имущество его отдавалось часто бедняку в лохмотьях, который сумел его оспорить. Понятно, что эти выгоды были большой приманкой для того, чтобы направить честолюбие индийцев в эту сторону. Но всего чаще мы видим (особливо впоследствии), что спор не ограничивался личностями; в нем принимали участие целые монастыри, которые вследствие неудачи мог-

---

[29] Ср. *Bühler G.* «Vikramāṅkadevacaritam». P. 17.

ли исчезнуть вдруг после продолжительного существования. Как видно, право красноречия и логических доказательств было до такой степени неоспоримо в Индии, что никто не смел уклониться от вызова на спор».[30]

Дхармакирти начал свою проповедническую и ученую деятельность, как рассказывает Таранатха, на Юге. Здесь, в царстве Дравали, он вступил в спор с представителями разных брахманских учений и джайнов, и победил их в нескольких диспутах. Результатом было то, что буддийские школы, которые в этой местности к тому времени находились в сильном упадке,[31] были вновь восстановлены. После этого Дхармакирти жил некоторое время в уединении, в лесу, предаваясь сосредоточенному размышлению. Очевидно, к этому времени слава о нем уже распространилась, так как он был вызван учеными монастыря *Наланда* для участия в большом диспуте в Бенаресе, в присутствии царя, с одним знаменитым брахманским проповедником. Одержав над ним блестящую победу, Дхармакирти обратил тут же в буддизм большое количество народа.

После этого он оставался некоторое время в Магадхе, где продолжал учительскую и проповедническую деятельность с большим успехом. Тогда, говорит Таранатха, звучная слава о нем разнеслась по всей земле. Из Магадхи Дхармакирти перенес свою деятельность опять на Юг, в глубь гор Виндхья, где ему удалось снискать расположение царя Утпхуллапушпы; последний построил под его влиянием много буддийских монастырей. В одном из них поселился Дхармакирти и занялся там сочинением тех семи логических трактатов, которые и до сих пор составляют теоретическую основу буддийской философии и теории познания. Дхармакирти действовал еще на Западе, в *Гуджарате*; и, наконец, умер на крайнем Востоке Индийского материка, в царстве *Калинга*. На Севере, в Кашмире и Непале, он, по-видимому, не был; по крайней мере, Таранатха рассказывает, что его диалектические приемы и философское учение были распространены в Кашмире двумя учениками-кашмирцами, пришедшими к нему учиться в Бенарес.

---

[30] *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. ч. I, СПб., 1857, с. 67—68.

[31] Ср. с этим известие об упадке буддизма в эту эпоху на юге Индии, у *R. G. Bhandarkar*. Early history of Dekkan. 2-е изд., P. 59.

Хотя, как свидетельствует Таранатха, проповедь Дхармакирти имела выдающийся успех, тем не менее в его время буддийская религия в Индии явно клонилась к упадку. Успех Дхармакирти мог лишь задержать, но не остановить этого процесса. По-видимому, он и сам сознавал это; сознавал, что защищаемая им критическая точка зрения на мир и познание никогда не будет в состоянии достигнуть популярности в народных массах. Массы явно переходили на сторону политеизма и связанного с ним жертвенного культа, или на сторону пантеистического единобожия. Немало способствовало этому повороту и то обстоятельство, что два последних направления имели, как раз в эту эпоху, таких крайне энергичных и одаренных представителей, как Кумарилу и Шанкару. История постепенного исчезновения буддизма на индийской почве вообще недостаточно выяснена. Вместе с прочими сторонами индийской образованности буддийская религия и наука достигли высшей степени процветания в период времени от V до VII в., и как раз время наивысшего расцвета буддийской учености совпало с начинавшимся упадком этой религии в народных массах. Фактические данные, свидетельствующие об этом процессе, крайне скудны; тем ценнее для нас те случаи, когда литературные данные позволяют живо представлять себе мысли, чувства и настроения лучших людей помянутой эпохи. Дхармакирти жалуется на плохое понимание его системы современниками, выражает опасение, что она его не переживет. В его словах чувствуется горечь и досада на людей, не способных взвесить его аргументы в полном их объеме. Он взывает к мужеству и замыкается в гордом сознании своего превосходства и презрении к окружающим. На такое настроение Дхармакирти указывают следующие дошедшие до нас стихи его:

«Учение мое подобно океану, ему не найти достойных адептов, ведь нет в мире такого существа, которое могло бы вместить океан; глубина его не может быть определена даже людьми большой умственной силы, и то, что в нем есть истинно ценного, остается скрытым даже для того, кто изо всех сил стремится узнать это. Подобно этому и основа моего учения не может быть понята даже людьми большого ума, так как она неопределима (трансцендентальна), а истинное бытие (вещь в себе) в нем непозна-

ваема. Как воды океана никому не передадутся, так и учение мое исчезнет вместе со мною!».[32]

«О чем только думал Творец мира, когда трудился над созданием тела этой несравненной красавицы! Он потерял массу труда и должен был потратить неисчислимое количество того материала, из которого он делает красоту. Мало того, в людях, которые раньше жили беззаботно, он разжег пламя вожделений. А и она, эта несравненная красавица, убита горем, так как никогда ей не найти жениха, который был ее достоин!»[33]

Здесь под 'красавицей' Дхармакирти разумеет созданную им систему, а под 'отсутствием жениха' — отсутствие достойных последователей.

«Поэт Вальмики описывает, как обезьяны строили мост через океан посредством камней. Поэт Вьяса описывает, как то же самое совершилось посредством стрел Арджуны; в этом не усматривают гиперболы (находятся люди, которые этому верят). И вот те самые люди, которые в таких баснях не хотят даже видеть гиперболы, громко кричат об ошибках в моих сочинениях, где смысл и его словесное выражение уравновешены, как на весах. Вот что значит высокое положение этих поэтов! Как перед ним не преклониться!».[34]

---

[32] Заключительные слова этих стихов переведены у Таранатхи, см. пер. Васильева, с. 185. Букв. перевод см. у Якоби в переводе «Dhvanyāloka», S. 135, отд. отт.

[33] Букв. перевод у Якоби, там же, с. 134.

[34] Переведено по смыслу, ср. «*Saduktikarṇāmṛta*» 5. 373. «*Subbāṣitāvali*», P. 48. См. также Aufrecht, Ind. Studien, т. XVI, с. 206.

СОЧИНЕНИЯ ДХАРМАКИРТИ

Из сочинений Дхармакирти на первом плане стоят его семь логических трактатов, являющихся, как упомянуто выше, основным трудом для всей последующей буддийской литературы по этому предмету.

1) *Главнейшее из них имеет, Pramāṇavārttika, форму добавлений и исправлений к сочинению Дигнаги «Об источниках познания».*[35] Оно написано в стихотворной форме и состоит из четырех отделов. Стихи представляют собою лишь versūs memoriales, в которых сжато указана основная мысль автора. Подробную мотивировку Дхармакирти хотел изложить в обширном толковании на свои стихи, но он успел составить его только для первого отдела. Для остальных трех отделов эта работа была исполнена его учеником Девендрабуддхи.[36] По словам Таранатхи, последний составил свой труд еще при жизни учителя. При этом ему пришлось два раза его переделывать; но и в третьей своей переработке он не был вполне одобрен Дхармакирти. Правда, в нем не было ошибок, был выяснен прямой смысл слов, но полный объем мыслей учителя все-таки не был раскрыт.

2) Сочинение «О достоверности познания» (*Pramā-ṇaviniçcaya*, Данжур, МДо, т. 95) — также довольно объемистое сочинение в стихах, на которое имеется комментарий Дхармоттары (см. ниже).

---

[35] Данжур, МДО, 95. О значении термина vārttika см. *Kielborn*, Katyayana and Patanjali, Bombay, 1867, P. 48.

[36] Там же, т. 95 и 96.

Остальные сочинения имеют меньший объем и представляют собой краткие учебники на отдельные вопросы логики.

3) «Краткий учебник логики» (Собственно «Капля логики». «*Nyāyabinduprakarana*», Данжур, там же), перевод коего, вместе с подробным толкованием Дхармоттары, и печатается ниже.

4) «Краткий учебник о логическом основании» (*Hetubinduprakaraṇa*, там же).

5) «Исследование о логической связи» (*Sambandhaparīkṣāprakaraṇa*, там же); к нему объяснение написано самим Дхармакирти (*Sambandhaparīksāvṛtti*, там же).

6) «Наставление о научных диспутах» (*Codanānāmaprakaraṇa*, там же).

7) «Объяснение различия в синтезе представлений» (*Santānāntarasiddhi*).

Объяснительная литература, посвященная истолкованию сочинений Дхармакирти, громадна. В одном Данжуре имеется до десяти сочинений, посвященных лишь разъяснению первого из них; кроме того, в Тибете написано много оригинальных сочинений по этому предмету, и они продолжают появляться вплоть до наших дней.

Кроме логических сочинений, до нас дошли в тибетских переводах два собрания гимнов Дхармакирти, из которых одно посвящено Нирване Будды (*Buddhanirvāṇastotra*, Данжур, Жуд, т. 1), а другое восхвалению мистического божества Дака (*Çrīvajraḍākasya stavadaṇḍaka*, там же, т. 12). Таранатха упоминает, что Дхармакирти занимался и мистическими (тантрическими) учениями, причем учитель его не был буддистом.[37] Сам он написал несколько сочинений в духе мистицизма, из которых три дошли до нас в тибетских переводах.[38] Из рассказа Таранатхи можно заключить, что Дхармакирти интересовался мистицизмом в сравнительно молодые годы и впоследствии им уже не занимался, отдав все свои силы изучению логики и критической философии.

В Данжуре имеются еще два обширных сочинения Дхармакирти, из коих одно посвящено толкованию на «Винаясут-

---

[37] Перевод Васильева, с. 177.

[38] Ср. Данжур. Жуд, т. 51 и 63.

ру»,[39] а другое толкованию на сочинение «Гирлянда Джатак», буддийского поэта Шуры.[40]

Сочинение Дхармакирти по теории поэзии, в существование которого долгое время верили с легкой руки Ф. Е. Голла, по всей вероятности, никогда не существовало.[41] Подобно всем ученым своего времени, и наш философ, конечно, не был чужд высокому поэтическому стилю, выработанному индийской теорией поэзии. Об этом он говорит сам, в стихах, которые сохранились у Таранатхи.[42] Об этом свидетельствуют также несколько прекрасных стихотворений, дошедших до нас в антологиях[43] и, по-видимому, пользовавшихся большою известностью в Индии. Некоторые из них приведены выше.

---

[39] Данжур, МДо, т. 84 и 86.

[40] ibid. т. 91. О поэте Шура, см. *Thomas F. W. Mélanges Kern*, с. 405 [См.: *Арья Шура*. Гирлянда джатак. / Пер. Баранникова А. П., Волковой О. Ф., М., 1962; переиздано: Джатаки, или сказания о подвигах Бодхисаттвы. СПб.: Изд. Чернышева, 1993].

[41] Ср. выше, примеч. 26. Ср. также *Kern*. Manual, P. 130, примеч. 11.

[42] Пер. Васильева, с. 125.

[43] Ср. «*Subhāṣitāvali*», P. 46 и след.

ДХАРМОТТАРА

О времени Дхармоттары мы имеем определенное указание Таранатхи. Он говорит, что во время царей Масуракшиты и Ванапалы, царствовавших в Бенгале и центральной Индии, после царя Дхармапалы, в общей сложности 18 лет, жил, между прочим, диалектик Дхармоттара; при этом он дает ему высокочтимый титул *ачарьи*, т. е. учителя.[44] Не может быть сомнения, что в этом лице мы должны видеть учителя Дхармоттару, автора сочинений по логике, тибетские переводы коих сохранились в Данжуре; в числе них находим и толкование на «Краткий учебник логики» Дхармакирти. Хотя имена наследников царя Дхармапалы и не сходятся с теми, которые известны нам из эпиграфических памятников,[45] но сам царь Дхармапала хорошо известен, как могущественный царь, правивший в Бенгале и центральной Индии в середине IX в. по *Р. Х.* При нем, при его предшественнике и потомках из династии Пала, в этой части Индии процветал буддизм, почему династия эта играет выдающуюся роль в истории буддизма Таранатхи. Дхармоттара, следовательно, должен был жить, если известие Таранатхи достоверно, во второй половине IX века. Эта датировка находит себе подтверждение в следующих обстоятельствах.

1) Дхармоттара не был первым по времени толкователем «Краткого учебника логики». *Анонимный комментатор** его сочинения называет имена двух его предшественников: Шантибхадру и Винитадеву. О первом из них не сохранилось ни-

---

[44] Таранатха, пер. Шифнера, с. 225, пер. Васильева, с. 219.

[45] Ср. *Kielhorn*, Indian Antiquary, XXI, с. 98.

* [Его имя , Durvekamiśra, ныне известно.]

каких известий, но сочинение второго дошло до нас в тибетском переводе и помещено в *Данжуре*, непосредственно перед толкованием *Дхармоттары*. Кроме того, тот же анонимный комментатор указывает, что очень часто слова Дхармоттары имеют лишь целью исправление неправильного толкования Винитадевы, причем по обыкновению индийских комментаторов, он последнего не называет.

Этот писатель составил объяснение ко всем философским трудам Дхармакирти, так как под «семичленной логикой», на которую он, по словам Таранатхи, написал толкование,[46] разумеются, вероятно, семь знаменитых сочинений Дхармакирти.

Винитадева жил некоторое время спустя после смерти Дхармакирти, так как Таранатха[47] называет двух царей, правивших в этот промежуток времени, одному из которых приписывается продолжительное царствование. Таким образом, мы вряд ли ошибемся, отнеся на основании этих данных Винитадеву к началу или даже к середине VIII в. по *Р. Х.* Дхармоттара, следовательно, должен был жить позже этого времени.

2) Шридхара, автор сочинения Nyāya-Kandali[48] и Вачаспатимишра[49] неоднократно полемизируют против Дхармоттары, в большинстве случаев не называя его по имени, но один раз[50] Вачаспатимишра указывает прямо на него по имени. Шридхара жил в конце X в.,[51] а Вачаспатимишра в XI. Следовательно, Дхармоттара должен был жить раньше конца X. в. по *Р. Х.*

3) Таким образом на основании литературных данных мы получаем две даты, которые составляют пределы, между ко-

---

[46] *Васильев*, Буддизм, III, 195; *Peterson*, JBRAS. XVII, 47 и след.

[47] *Васильев*, Буддизм, III, с. 193—195.

[48] Между прочим, в следующем случае: рассуждая об иллюзии на примере дерева, которое представляется движущимся человеку, проезжающему на лодке, Дхармоттара говорит, что движущееся дерево есть иллюзорное представление, хотя в нем также содержится, правильное само по себе, представление дерева (см. NBT на I. 4)). Анонимный комментатор сообщает нам, что это объяснение принадлежит самому Дхармоттаре и подробно развито им в толковании на «Pramāṇaaviniçcaya». Опровержение же его мы находим в NK, с. 190, 26 и след.

[49] Ср. NVTT. 339. 8, где приводятся слова Дхармоттары NBT. 28. 4, для объяснения значения аналитического умозаключения.

[50] NVTT. 339. 22.

[51] См. предисловие к изданию NK, Vizianagram Series, vol. IV.

торыми жил Дхармоттара; они косвенно подтверждают свидетельство Таранатхи. Но имеется еще одно известие, благодаря которому представляется возможность определить время Дхармоттары еще точнее. Анандавардхана, кашмирский писатель IX в., в сочинении Dhvanyāloka, упоминает о другом сочинении своем, посвященном рассмотрению буддийской философской системы, а его комментатор Абхинавагупта сообщает, что трактат этот был написан в форме *критических заметок* (vivṛti) на сочинение Дхармоттары, посвященное в свою очередь толкованию трактата Дхармакирти «О достоверности познания»[52] Анандавардхана жил в конце IX или в самом начале X в. по *Р. X.*[53] Дхармоттара, следовательно, должен был жить незадолго до этого времени, т. е. как раз в ту эпоху, к которой его отнесли, на основании свидетельства Таранатхи.

До нас дошло в тибетском переводе шесть произведений Дхармоттары. Часть их — толкования на произведения Дхармакирти, другая же часть — оригинальные сочинения. К первым относится, кроме «*Толкования на краткий учебник логики*», еще толкование на сочинение «*О достоверности познания*» (Pramāṇaviniçcayaṭīkā, Данжур, там же, т. 110). Ко второй относятся: 1) исследование «*Об источниках познания*» (Pramāṇaparīkṣā, МДо. т. 112), 2) сочинение «*Об отрицательном (относительном) смысле слов*» (Apohanāma-

[52] Ср. *H. Jacobi*, в предисловии к переводу этого сочинения, в ZDMG. т. LVI (с. 13—14, отд. отт.).

[53] Мы читаем (Dhvanyāloka, изд. в Kāvyamālā, с. 233) dharmottarāyām (или dhārmottarāyām) вместо dharmottamāyām: *Bühler* (Kaschmir Report, P. 65 и след.) понял это место в том смысле, что Анандавардана написал объяснение к сочинению Dharmottamāviniçcayaṭīkā. Проф. Якоби (P. 144 отд. отт., refer. 9) читает dharmottamāyā и полагает, что Анандавардана сам написал сочинение под заглавием «Niççayaṭīkā». Нет сомнения, что если бы существование сочинения Дхармоттары «Viniççayaṭīkā» было известно обоим ученым, то предлагаемая нами корректура, необходимость которой очевидна, не ускользнула бы от их внимания. Комментарии авторов-брахманов к буддийским сочинениям далеко не редкость.

prakaraṇa, там же), 3) *«Возможность будущей жизни»*,[54] 4) *«Объяснение расчленения (представлений) на моменты»*.[55]

Как видно из заглавий приведенных сочинений, все они посвящены тому кругу вопросов, которые разрабатывались буддистами, главным образом, со времен Дигнаги и Дхармакирти, и которые, после почина этих великих людей, составили буддийское учение о логике и теории познания.

Васильев сообщает нам,[56] что Дхармоттара является представителем особого направления в школе йогачаров, именно направления, признающего «огрязнение и ложность нашего познания», тогда как Дхармакирти относится к направлению, признающему «истину нашего чувственного познания».[57] Что скрывается под этими терминами, сказать трудно. Изложение философских систем сделано проф. Васильевым со слов позднейших тибетских писателей и не обнаруживает знакомства с подлинными сочинениями тех ученых, о взглядах коих идет речь. Мы, следовательно, можем из слов проф. Васильева сделать лишь то заключение, что между Дхармакирти и Дармоттарой было, по мнению тибетских ученых, известное различие направлений. В толковании на «Краткий учебник логики» Дхармоттара не имеет иной цели, кроме раскрытия и истолкования мысли Дхармакирти и опровержения неправильного ее понимания; никогда он не позволяет себе от него отступать, ни критиковать его; в заключительных словах он прямо говорит, что задача его заключалась лишь в объяснении неясных мест в сочинении учителя. Принимая во внимание, что при этом ему приходилось вступать в полемику с другими толкователями Дхармакирти, например с Винитадевой, и что разногласия между ними были довольно значительны, следует заключить, что различие направлений, о котором упоминает Васильев, существовало лишь между последователями и толкователями Дхармакирти, сам же Дхармоттара старался строго придерживаться учения великого основателя буддийской теории познания.

[54] Paralokasiddhi, там же, собственно *«установление иного мира»*. Сочинение это, по-видимому, направлено против материалистов.

[55] Kṣaṇabhaṅgasiddhi, ibid.

[56] Буддизм, I. 390.

[57] Ср. Буддизм, I, 310, где приводится, со слов Жамьян-Шатьбы, цитата из «Праманаварттики».

Кроме упомянутых двух подробных толкований на учебник Дармакирти, в *Данжуре* имеются еще два кратких комментария, составленные Камалашилой и Джинамитрой.[58]

[58] См. Данжур, МДо, т. 111.

ОТНОШЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ К УЧЕНИЮ ПРОЧИХ СИСТЕМ

В замечательной статье,[59] посвященной индийской логике, проф. Якоби между прочим коснулся и вопроса об отношении специально буддийского логического учения к учению прочих индийских философских систем. По его мнению, буддийская логика несомненно возникла из логики школы вайшешиков (zweifellos aus derjenigen der Vaiçeṣika hervorgegangen). В подтверждение этого своего мнения проф. Якоби приводит целый ряд данных, которые доказывают совпадение обоих логических учений, буддийского и вайшешиков, в очень существенных вопросах. Что заимствования были сделаны буддистами у вайшешиков, а не обратно, явствует, по его мнению, из того, что логика вайшешиков древнее логики буддийской.[60] Правда, проф. Якоби соглашается с тем, что большинство вопросов, в которых буддийская логика следует по стопам вайшешиков, и не затронуты в сочинении основателя последней школы, сутрах Канады. Однако имеется другое сочинение, придерживающееся этой системы, так называемое толкование Прашастапады, в котором первоначальное учение вайшешиков представлено в переработанном виде, и в нем-то встречаются все сходные в обеих системах взгляды. Буддисты, следовательно, заимствовали свое учение из переработанной Прашастападою системы вайшешиков. Так как

---

[59] *Jacobi H.* Die indische Logik, Nachrichten, K. G. W. zu Göttingen. 1901, c. 460 и след.

[60] Мнение о заимствовании буддистами логических приемов от брахманистов было высказано и Керном, ср. Manual, c. 124.

основателем буддийского учения проф. Якоби считает Дигнагу, с системой которого мы знакомимся по учебнику Дхармакирти, то дело сводится к тому, что Дигнага заимствовал существенные пункты своего учения или у самого Прашастапады, или у его последователей.

Дигнага жил, по всей вероятности, в VI в. до *Р. Х.* Никаких данных о том, когда жил Прашастапада, не имеется.

В последующем мы укажем на все те вопросы, в которых проф. Якоби усматривает совпадение между учеными вайшешиков и буддистов, а следовательно и заимствование последними у первых, и покажем, что во всех этих случаях имеются несомненные свидетельства о том, что вопросы эти впервые затронуты буддистами. Из этого будет следовать, что не Дигнага заимствовал у Прашастапады, а наоборот, последний заимствовал у первого, почему необходимо прийти к выводу, что второй жил позднее первого.

Вопрос этот имеет большое значение в истории индийской философии, а вместе с тем и в истории индийской цивилизации вообще, по следующим соображениям. После тысячелетнего параллельного существования буддизма рядом с брахманизмом, настала эпоха так называемое расцвета индийской образованности, эпоха, во время которой, как мы видели, и буддийская образованность достигла высшего своего развития. Между буддизмом и брахманизмом произошла в эту эпоху решительная борьба, имевшая, как было указано, философский, мирный характер. Борьба эта главным образом вертелась вокруг одного существенного вопроса: существует ли единое, вечное (познаваемое) бытие, или нет? «Существует»,— говорили брахманисты всех оттенков. «Не существует»,— утверждали буддисты.

Для защиты буддийской точки зрения Дигнага и Дхармакирти выработали особую теорию познания в связи с логикою, переработав для этого существовавшее раньше логическое учение найяиков. Главная мысль этой теории содержится в словах Дигнаги, поставленных эпиграфом к настоящему сочинению. Ее мы условились называть «буддийским критицизмом», так как утверждая, что не существует ни Бога, ни души, ни иного какого-либо вечного бытия, ее последователи в то же время доказывали, что все наше познание имеет лишь субъективное значение, что оно вместе с тем ограничено сферою возможного опыта и что, следовательно,

метафизическое знание невозможно.[61] Представители брахманизма разных оттенков отнеслись сначала к этому новому учению с решительным отрицанием. Но буддийское влияние сказалось уже в том, что они должны были ответить на целый ряд вопросов, которых они раньше не затрагивали, а в иных случаях, видоизменить и дополнить свое учение. Такое косвенное влияние буддизма на переработанную Шанкарою систему веданты уже отмечалось учеными. Проф. Дейсен считает возможным сравнить это влияние с влиянием протестантства на обновленный католицизм.[62] Главное сочинение Кумарилы «Mīmāmsāçlokavārtika» почти целиком посвящено полемике с буддистами. То же было и в школе наяиков: сочинение Уддьотакары также почти целиком посвящено этому предмету. Школа же вайшешиков стоит в особенно близкой связи с буддистами, и недаром современники называли вайшешиков '*полубуддистами*' (ardhavaināçika). Они не только подверглись косвенному влиянию буддийского учения, но и прямо позаимствовали из него все то, что им казалось не противоречащим реалистическому взгляду на происхождение познания, взгляду, которого они держались вместе с найяиками. Заимствования эти мы впервые встречаем в переработанной Прашастападою системе вайшешиков. Они удержались впоследствии и в объединенной системе найяиков и вайшешиков. Так как эта система специально занималась логическими вопросами, то все прочие системы воспользовались, особенно для полемических целей, выработанными в ней приемами. Таким образом, доказав, что нововведения Прашастапады представляют собою не что иное, как заимствования из буддийского источника, мы в то же время докажем и зависимость всего позднейшего развития брахманского учения о логике и теории познания от буддизма.

К рассмотрению этих заимствований мы теперь и обратимся.

1. Один из важнейших вопросов, в которых проф. Якоби видит совпадение логики буддистов и вайшешиков, есть вопрос о *сущности умозаключения*; при этом по его из-

[61] Учение это прямо противоположно пантеизму веданты, с которым напрасно его сравнивает *Kern*. Manual, P. 126: «adaptation of the scholastic vedānta». Оно, кроме того, и по времени предшествует учению Шанкары.

[62] Die Sutra's des Vedānta, c. VII.

ложению выходит, что буддисты заимствовали свое учение не от Прашастапады, а от его предшественников, так как не все те усовершенствования, которые введены были последними, использованы ими.[63] Прежде всего следует заметить, что при такой постановке вопроса, Дигнага не мог бы быть создателем буддийского взгляда на сущность силлогизма, так как Якоби, очевидно, предполагает, что Прашастапада жил гораздо раньше Дигнаги. Ему представляется даже возможным, что он жил раньше Ватсьяяны, а известно, что Дигнага опровергал взгляды последнего, и, следовательно, жил после него.

Усовершенствование, которое Прашастапада внес в теорию умозаключения, заключается, по мнению проф. Якоби, в том, что он ввел в нее понятие '*неразрывной связи*' (sāhacarya, Konkomittanz). В развитии этого понятия он различает три стадии. Из них древнейшую представляет *Готама*, основатель школы найяиков, и его первый толкователь, *Ватсьяяна*. Для них умозаключение есть, в сущности, вывод по аналогии. Основание, говорит Готама, доказывает то, что должно быть доказано, на основании сходства или различия с примерами (NS. I. 1. 34—35). Вторую стадию представляет *Канада*, основатель школы вайшешиков. Он старается определить и классифицировать те *реальные* отношения, на которых основана логическая связь представлений, ведущая к умозаключению. Таких отношений он насчитывает четыре вида: причинное соотношение, отношение связи вообще, противоположение и интеграция (VS. 9. 2. 1). Наконец, третью стадию представляет Прашастапада, который, по мнению Якоби, оставил попытку Канады определить реальные отношения, на которых основано умозаключение, и ввел понятие чисто логической неразрывной связи. Он указал, что в основе всякого умозаключения лежит общеотрицательное или общеутвердительное суждение, и не задавался вопросом о том, на чем основана неразрывная связь подлежащего со сказуемым в таких суждениях. Буддисты, по мнению Якоби, заимствовали свое учение от вайшешиков в период времени, лежащий между Канадой и Прашастападой, так как они знакомы, с одной стороны, с понятием неразрывной связи, с другой же стороны, они не оставили попытки Канады перечислить и

[63] Op. cit. P. 483. Выходит, что заимствование сделано (Дигнагой?) до появления Прашастапады.

классифицировать те реальные отношения, выражением коих является логическая связь. Таких реальных отношений буддисты насчитывали три вида: причинность, тождество и отрицание. Если бы, говорит Якоби, буддисты были знакомы с более широким понятием неразрывной связи, то они вряд ли бы заменили его двумя последними отношениями (тождеством и причинностью).

Что касается до понятия неразрывной связи, с одной стороны, и определения реальных отношений, лежащих в ее основе, с другой, то следует заметить, что между двумя этими задачами, с буддийской точки зрения, нет никакого противоречия. Напротив, они тесно связаны между собою и вытекают одна из другой. Понятия или объекты, нами познаваемые, оттого неразрывно связаны между собою, что или могут аналитически быть выводимы один из другого, или связаны между собою по закону причинности. Другой возможности нет, т. е. нет таких понятий, которые не находились бы в аналитической или причинной связи с другими понятиями (см. NBT на II. 24). Под реальными же отношениями буддисты понимают совсем не то, что вайшешики. Последние отождествляли их с логическими. Буддисты же (разумеется здесь, как и во всем последующем изложении, школа йогачаров) признавали реальное бытие и реальные отношения вовсе не познаваемыми. Их точка зрения очень близка к Кантовой потому, что признавая существование вещей в себе как реальных субстратов нашего знания, они в то же время считали их самих недоступными познанию. Познаваемыми же, напротив, признавали они только *понятия*, создаваемые активною стороною нашего мышления, и эти-то понятия и находятся между собою в неразрывной связи, на основании априорных законов, составляющих сущность нашего мышления.[64] Что под буддийским разделением умозаключения на выводы по тождеству, по причинности и выводы отрицательные следует понимать классификацию суждений в познавательной форме на утвердительные и отрицательные, а первых из них, в свою очередь, на синтетические и аналитические (апостериорные и априорные) будет нами доказано в своем месте: здесь же мы лишь отмечаем, что классификацией реальных отношений буддисты не занимались, если под этим разуметь смеше-

[64] О создании понятий мышлением см. NBT на I. 19. О неразрывной связи см. «Учебник логики», отд. II, § 4.

ние реальных отношений с логическими. Поэтому между понятием неразрывной связи и классификацией априорных идей, на которых она основана, нет никакого противоречия; напротив, одно вытекает из другого. Кроме того, и самая классификация вайшешикив очень мало походит на буддийскую: только причинная связь, как принцип деления, встречается в каждой из них, а это, конечно, еще не доказывает заимствования.[65]

Таким образом, буддийская классификация умозаключения или тех идей, на которых оно основывается, не имеет ничего общего с классификацией вайшешиков и, следовательно, не могла создаться под ее влиянием.

Что же касается до самого понятия неразрывной связи, то имеются прямые свидетельства в пользу того, что оно впервые введено было в логику Дигнагой. Последний, как уже было упомянуто, опровергал логическое учение найяика Ватсьяяны и, в свою очередь, был опровергаем *Уддьотакарой*, который защищал мнение Ватсьяяны. В сочинении своем Уддьотакара, разъяснив взгляд на умозаключение Готамы и Ватсьяяны, продолжает таким образом: (NV. 56.14 и след.) «другие же говорят, что умозаключением называется указание на объект *неразрывно связанный* (с другими объектами, сделанное тем), кто это знает». Разбирая это определение весьма подробно, Уддьотакара его опровергает. Между прочим, он говорит, что слова «неразрывно связанный» вовсе не является ближайшим определением слова «объект», так как все познаваемые нами объекты признаются между собою неразрывно связанными, и таких, которые находились бы вне всякой связи с другими, мы и представить себе не можем. Сказать ли просто 'объект', или сказать 'объект неразрывно связанный' — безразлично. «Поэтому,— продолжает Уддьотакара (NV. 57. 21 и след.),— (некоторые в ответ на это возражение) говорят: логическое основание есть такое же указание на неразрывную между собою связь *понятий* (dharma). Но какое значение имеет эта замена? Точно так же, как в словах «неразрывная связь объектов», слово «объект» было употреблено

---

[65] Что буддийское подразделение умозаключения было созданием Дхармакирти, об этом свидетельствует, между прочим, *Сурешвара*, см. у *Pathak* в JBRAS, т. XVIII, с. 91.

неверно, так же и тут слово «понятие». Пример же: «подобно тому, как дым (указывает) на огонь» — неудовлетворителен».[66]

Таким образом, Уддьотакара приписывает введение понятия неразрывной связи в теорию силлогизма «другим». Кого же следует разуметь под этими другими? Мы знаем со слов *Вачаспатимишры* (NVTT. 1. 15), что большинство своих возражений Уддьотакара направляет против Дигнаги, не называя его, по общепринятому у индийских ученых обычаю, по имени. И в данном случае тот же автор удостоверяет (NVTT. 127. 12), что Уддьотакара опровергает в вышеприведенных словах мнение именно Дигнаги. При этом Вачаспатимишра замечает (NVTT. 127. 2),[67] что взгляд Дигнаги стоит в тесной связи с его теорией познания, так как вся область мышления (умозаключения) считается им основанной на том, что наше мышление само создает свои объекты, различая в них субстанцию и принадлежность, и нисколько не является познанием бытия или небытия реального. Принадлежности, которыми наше мышление наделяет объекты, и являются неразрывно между собою связанными.

В другом месте (NV. 52. 11—54. 3.), рассуждая об умозаключении от факта последующего (действия) к факту предшествующему (его необходимой причине), на примере дыма и огня, Уддьотакара опять полемизирует против мнения Дигнаги и отрицает существование *неразрывной связи* (avinābhāva, sāhacarya), тогда как Вачаспатимишра опять сообщает нам (NVTT. 120. 18 — 122. 2.), что этот взгляд Дигнаги на силлогизм находится в связи с его *буддийской теорией* познания (bauddhasiddhānta) (NVTT. 121. 18.).

2. В связи с понятием неразрывной связи, как существенным признаком всякого умозаключения, стоит и определение логического основания (среднего термина) — этого важнейшего элемента в умозаключении. Дигнага находил, что логическое основание должно обладать тремя свойствами, которые в то же время являются условиями его правильности. Дхармакирти повторяет в этом отношении учение своего предшественника. Свойства эти следующие: 1) связь основания (среднего термина) с объектом умозаключения, на-

---

[66] В другом месте тот же автор говорит (53.13): «и дым бывает без огня, и огонь бывает без дыма».

[67] Цитата эта поставлена нами эпиграфом к настоящему сочинению.

пример: на горе есть огонь; 2) связь его же с однородным объектом: дым имеется везде, где есть огонь; 3) полное отсутствие его в объектах неоднородных, например: полное отсутствие дыма там, где огня не может быть, как в воде и т. п. При этих условиях становится возможным правильное умозаключение от присутствия дыма к необходимому существованию его причины — огня. Если, говорит Дхармакирти, логическое основание не обладает одним из этих свойств, или же не обладает двумя из них взятыми вместе, то получаются логические ошибки (неправильные основания). Последние бывают также трех родов (NBT. III. §7—§15).

Прашастапада предпосылает своему рассмотрению логики несколько стихов, в которых излагается, хотя в несколько видоизмененных выражениях, то же самое учение о трех свойствах логического основания и трех разрядах неправильных оснований.[68] Стихи эти он приписывает некоему *Кашьяпе*, в котором следует видеть самого Канаду, основателя системы вайшешиков, так как немного ниже (PB. 204. 62). Прашастапада прямо ссылается на одно из его правил (сутр) (VS. 3. 1. 15).

Проф. Якоби придает веру этому свидетельству Прашастапады и заключает к древности учения вайшешиков о трех свойствах логического основания и к заимствованию его буддистами. Между тем в самом сочинении Канады о трех свойствах логического основания совершенно не упоминается.

Упоминаются в нем только логические ошибки (неправильные основания); а мы только что видели, что классификация логических ошибок у буддистов находится в прямой связи с учением о трех свойствах логического основания. В стихах, цитируемых Прашастападой якобы из самого Канады, действительно и классификация неправильных оснований сходится с буддийскою. Но у самого Канады она отличается от последней. Мало того, ниже мы увидим, что классификация эта у Прашастапады не сходится с той, которая содержится в стихах, приписываемых им Канаде.

Таким образом, учение о трех свойствах логического основания и вытекающей из него классификации неправильных оснований на три разряда, вопреки его уверению, никоим образом не могли принадлежать Канаде. Является сильное подозрение в том, не позаимствовал ли его Прашастапада из

[68] PB. 200. 19 и след., перевод их см. у Jacobi, S. 480.

другого источника. Обычай приписывать чужие открытия, когда с ними необходимо было согласиться, прошлым представителям своей собственной школы, был, мы знаем, сильно распространен в Индии.

Действительно, мы имеем прямое свидетельство Вачаспатимишры о том, что учение о трех свойствах логического основания было установлено первоначально Дигнагой, и установлено именно в развитие или разъяснение своего основного взгляда на умозаключение, как мысль о неразрывной связи наших понятий вообще. Уддьотакара упоминает учение о трех свойствах логического основания вслед за опровержением учения о 'неразрывной связи', как сущности умозаключения (NV. 58. 2 и след.). Вачаспатимишра по этому поводу замечает (NVTT. 127. 12 и след.): «таким образом, он (Уддьотакара), опровергнув определение (умозаключения), сделанное Дигнагой, в то же время опровергнул и другие (основывавшиеся на нем определения), теперь же он указывает на слова Дигнаги, которые имеют целью развить его определение,... и опровергает (их)». Слова Уддьотакары интересны в том отношении, что он, между прочим, нападает и на лаконическую точность выражений(NV. 58.8—59.15), в которых Дигнага определяет сущность трех свойств логического основания. Логическое основание должно встречаться в объектах умозаключения (малом термине) и в объектах однородных с ним, оно должно отсутствовать в объектах неоднородных. Но такое выражение будет не вполне точно, так как недостаточно сказать, что основание должно встречаться в объекте умозаключения, следует указать, что оно должно находиться в *полном его объеме*, а не в части его; далее, оно должно встречаться *только* в объектах однородных, но не обязательно во всех них (NB. II. 5—7). Все эти оттенки мысли на санскритском языке выражаются посредством особенной частицы (*eva*), указывающей, что на предшествующем слове стоит ударение. Такой способ выражения стоит в тесной связи с буддийской теорией о значении слов. Хотя он получил в позднейшей литературе широкое применение, однако начало свое он ведет от буддистов. Таким образом, даже самый способ словесного выражения учения о трех свойствах логи-

ческого признака, свидетельствует о его буддийском происхождении.[69]

---

[69] Что буддисты имели свою теорию о значении слов, давно известно ученым; но в чем ее действительный смысл, этого, по-видимому, не удалось до сих пор никому разгадать. Значение слова есть отрицание, говорят буддисты, и кроме отрицания слово ничего не обозначает. Слово 'горшок', например, значит, что данный предмет не есть 'платок' и не есть что-либо иное. Никакого положительного определения предмета 'горшок' слово это в себе не заключает. В таком виде излагает эту теорию *Athalye* с. 341. Но какой же смысл имеет утверждение, что слово, кроме чисто-отрицательного, не имеет никакого другого значения? Дело объясняется весьма просто. Всякому известно, что смысл предложения изменяется, смотря по тому, на каком слове стоит ударение. Если в предложении 'накорми Девадатту' (см. NV. 59.2, 115.10, 133.18) поставить ударение на первом слове, то смысл его будет тот, что Девадатту следует накормить, *а не делать чего-либо другого*; если же ударение поставить на втором слове, то смысл будет тот, что накормить следует Девадатту, *а не кого-нибудь другого*. Следовательно, слово 'накорми' в первом случае, будет иметь значение 'не делай чего-нибудь другого', а слово 'Девадатту', во втором случае, будет иметь значение 'никого другого, как Девадатту'. Для того, чтобы раскрыть значение слова, таким образом, нужно указать на то, что им *не обозначается*. Сообразно с этим, буддисты с похвальною точностью, как то будет видно из печатаемого ниже сочинения Дхармакирти, всегда стараются указать не только на то, что известным термином утверждается, но и на то, что им отрицается; только тогда становится вполне ясным то, что этим же термином утверждается. Теорию *о чисто отрицательном значении слов* (*apoha*), следовательно, было бы правильнее назвать *о чисто относительном* их значении, что вполне совпадает с буддийским взглядом на наше познание вообще, как на чисто относительное знание, знание не вещей в себе, а только лишь их отношения к нашей чувственности. Такой взгляд очень близок к Кантовскому учению о том, что познание наше содержит лишь отношения, ср. КЧР, изд. А, с. 48 и след. [Ф. И. Щербатской всюду ссылается на немецкое издание. Из доступных ему русских переводов существовали следующие: *Кант И.* Критика чистого разума. / Перев. Владиславлева М. И. СПб., 1867; *Кант И.* Критика чистого разума. / Перев. Соколова Н. М. Кн. 1—2. СПб., 1896—1897; 2-е изд. (в одном томе): СПб., 1902] То обстоятельство, что буддисты перенесли этот свой взгляд с самого познания на словесное его выражение, объясняется тем, что они противополагали свое учение о значении слов учению школы мимансаков. Последние видели в слове своего рода си-

3. Классификация неправильных оснований у буддистов имеет некоторые черты сходства с классификацией вайшешиков, почему проф. Якоби полагает, что первая возникла под влиянием второй. Однако, раз учение о трех свойствах логического основания есть создание Дигнаги, то буддийская классификация неправильных оснований, прямо вытекающая из этого учения, несомненно также принадлежит ему. Кроме того, Прашастапада, в том месте (PB. 200. 22), где он приводит учение о трех свойствах логического основания, в связи с этим указывает на три разряда неправильных оснований, что вполне соответствует буддийской классификации. Но ниже (PB. 204. 26) он же разделяет их согласно с Канадой на четыре категории. Якоби по этому поводу замечает, что четвертая категория, которую Прашастапада называет 'недостоверным', встречается также и в буддийской системе в числе подразделений основания 'сомнительного'.

В действительности же дело обстоит следующим образом.

В числе неправильных логических оснований, введенных в систему буддийской логики Дигнагой, имеется основание, названное им *'обратным и безошибочным'* (viruddhāvyabhicāri). Под этим термином разумеется основание, противоречащее другому равносильному, так сказать, основание «антиномическое». Одним из обычных примеров этого ложного основания является теория вайшешиков о реальном бытии общих понятий, пример подробно разобранный Дхармакирти в его учебнике (NBT. III. 119—121). Последний по это-

---

лу, придававшую реальным объектам ту форму, в которой они нами мыслятся (intellectus archetypus). Со своей точки зрения буддисты очень удачно отвечали на один вопрос, которому индийская философия, а также и теория поэзии, посвятили массу труда и продолжают, по-видимому безуспешно, заниматься им и доныне, именно вопросу о том, что обозначается словом, общее ли понятие или единичный объект. Ни то, ни другое, отвечали буддисты: слово обозначает лишь отношения (отрицания), ср. TS. § 59 и *Athalue*, с. 339—340. Подробнее об этом будет речь во второй части; здесь же мы лишь отмечаем факт, что даже в самой формулировке трех свойств логического основания виден буддийский способ выражения мысли, основанный на особой теории о значении слов. Что этот способ выражения восходит к Дигнаге, доказывается тем фактом, что на него нападает Уддьотакара, ср. NV. 58. 21 и след. Прашастапада (PB. 200. 20: nāsty eva) даже в способе выражения следует Дигнаге.

му поводу позволяет себе отступить от Дигнаги. В силу особо важных соображений, он счел нужным исключить его из числа неправильных оснований (NBT. III. 112—113). Прашастапада упоминает это «антиномическое» основание, приводит его пример, говорит, что некоторые считают его за 'сомнительное' основание, но он, Прашастапада считает нужным выделить его, из числа 'сомнительных', в особую категорию оснований 'недостоверных' (anadhyavasita) (PB. 238.23—239.4, ср. NK. 241.13—242.26). Сомнительным основанием он называет такое основание, которое встречается и в однородных и в неоднородных объектах (sādhāranaḥ) (PB. 238. 20—23), а недостоверным — такое, которое не встречается ни в однородных, ни в неоднородных объектах и составляет исключительную принадлежность объекта умозаключения (малого термина) (PB. 239. 10—12).

Дигнага учил, что основание антиномическое не встречается в том мышлении, которое обусловливает собою целесообразную деятельность людей в жизни, а лишь в теоретических построениях, в научном мышлении (NB. III. 116). Прашастапада (PB. 239.4—10. NK. 243.1—244.22) разбирает и этот вопрос и приходит к тому заключению, что в этом последнем случае, когда мы встречаемся с двумя научными положениями, исключающими друг друга, то такое неправильное основание будет разновидностью 'обратного' основания.

Таким образом, в вопросе о классификации неправильных оснований зависимость Прашастапады от Дигнаги несомненна. Классификация первого отступает от классификации второго только в одном пункте, где Прашастапада довольно подробно объясняет причины, по которым он счел необходимым ввести это изменение. Вместе с тем мы в этом случае можем наглядно проследить, к каким приемам прибегал Прашастапада для того, чтобы замаскировать свое заимствование. Приписав чужое учение Канаде, он в то же время искусственно старается примирить заимствованное учение с подлинными словами Канады.

4. Разделение умозаключения на умозаключение «для себя» и «для других» впервые было сделано Дигнагой. На это прямо указывает Дхармоттара (NBT. III. 1—2), причем он также говорит, что это деление прямо вытекает из взгляда Дигнаги на роль слова в познании. Прашастапада и в этом слу-

чае, как и в других, только слегка изменяет терминологию[70] Дигнаги, вероятно для того, чтобы этим путем отчасти скрыть свое заимствование.

Уже изложенного вполне достаточно для того, чтобы установить зависимость Прашастапады от буддийского логического учения. Но то, что у Дигнаги представляло стройную систему, где одно звено логически вытекало из другого, то, в руках Прашастапады, является набором отдельных учений, чуждых внутренней связи, так как он искусственным образом старается примирить собственно логическую часть учения Дигнаги с исходной точкой учения вайшешиков. Дигнага исходил от положения о полной субъективности нашего знания; из этого он объяснял необходимую (неразрывную) связь всех наших понятий на основании априорных идей. Связь эта выражается в трех свойствах логического основания. Из этих трех свойств вытекает и троякое деление ошибочных оснований, равно и классификация ошибочных выводов (тезисов) и ошибочных примеров. Взгляд на роль слова в познании, так указано выше, также находится в связи с разделением умозаключения на внутреннее и внешнее, причем под первым подразумевается суждение в познавательной форме. Прашастапада повторяет разделение умозаключения на внутреннее и внешнее, хотя взгляд на роль слова в познании у него иной;[71] так же как он повторяет учение о «неразрывной связи» и о трех свойствах логического основания, хотя исходная точка у него прямо противоположная, так как он вместе с Канадой смотрит на познание с точки зрения наивного реализма.

5. Кроме приведенных случаев, имеются еще и другие, в которых зависимость Прашастапады от буддистов несомненна. У него мы находим классификацию неправильных примеров и неправильных выводов (тезисов), независимо от классификации неправильных оснований. То же самое, хотя и с некоторыми изменениями в деталях мы встречаем в сочинении Дхармакирти. Проф. Якоби полагает, что и тут заимство-

---

[70] PB. 206. 8: svaniçcitārtha вм. svārtha.

[71] Именно, с буддийской точки зрения всякое предложение в переносном смысле может быть названо умозаключением (aupacārikaṁ vacanam anumānam NBT. 41. 13), тогда как Прашастапада приравнивает роль слова в познании к роли среднего термина, ср. PB. 2000. 13 и след.

вание было сделано буддистами, хотя, может быть, не у самого Прашастапады, а в позднейшее время.[72] Мы уже видели, что совпадение Прашастапады с Дхармакирти указывает на заимствование из общего источника, именно у Дигнаги, и вовсе не доказывает заимствования буддистами своего учения у Прашастапады, а тем более у позднейших писателей школы вайшешиков. В данном случае это подтверждается еще следующим обстоятельством. Уддьокатара (NV. 116. 14 и 119. 16), опровергая Дигнагу, указывает на такое именно определение тезиса, которое мы встречаем у Дхармакирти, и в слегка измененных выражениях у Прашастапады (PB. 233. 25), причем Вачаспатимишра[73] удостоверяет, что Уддьотакара опровергает именно буддийское определение. Дхармакирти определяет вывод, как такое положение, которое сам рассуждающий желает вывести, и которое не является заранее опровергнутым (само в себе противоречивым). Уддьотакара полемизирует, как против первой, так и против второй части этого определения. Прашастапада в первой части следует найяикам, а во второй — буддистам. Сообразно с этим Уддьотакара вовсе не перечисляет неправильность *тезисов* (pratijñ a), находя, что неправильность всегда лежит в основании, а не в тезисе; а Прашастапада дает классификацию неправильных тезисов, очень близкую к буддийской.[74]

6. Что Прашастапада мог заимствовать у Дигнаги, так как жил или одновременно с ним, или после него, доказывается, между прочим, и следующим обстоятельством. Дигнага известен своим определением восприятия, как такого источника нашего познания, который *генетически отличается от мышления* (kalpanāpoḍha), хотя при этом мышление, как особый источник нашего познания, все-таки участвует в создании каждого представления (vikalpenānugamyate), так как каждое представление содержит синтез отдельных моментов, объединенных в нашем сознании, помощью воспроизводи-

---

[72] Цит. соч., с. 483.

[73] NVTT. 184. 11 (bhadantena praṇītam) и 186.14. В последнем месте читать следует, вероятно, Vasubandhu вместо Subandhu. Смысл в таком случае будет такой: «4 слога, прибавленные Дигнагой ([a]nirākṛta) бесполезны, что признавали его единомышленники, например, Васубандху».

[74] NBT. III. 50—56 и соответствующие примечания.

тельного воображения.[75] Эта теория Дигнаги не была принята в полном объеме ни одной из прочих философских систем, но под влиянием ее, в позднейшей индийской логике, возникло деление всех восприятий на такие, которые совершаются при участии мышления (savikalpaka) и такие, которые совершаются без участия мышления (nirvikalpaka). Прашастапада упоминает определение Дигнаги и полемизирует против него, не называя его автора по имени.[76] Но что родоначальником этой столь характерной для буддийского «критицизма» теории был не кто другой, а Дигнага, об этом мы имеем прямое свидетельство Вачаспатимишры (NVTT. 102. 1 и след.). Ясно, следовательно, что Прашастапада был знаком с сочинениями Дигнаги и должен был жить или одновременно с ним, или после него.

7. Наконец, следует обратить внимание еще и на следующее обстоятельство. Учение Готамы и Канады, основателей школ найяиков и вайшешиков, изложено в форме кратких афоризмов, так называемых сутр, и изложено совершенно не систематично. В таком виде найяики продолжали излагать свое учение вплоть до XI в. (Вачаспатимишры) включительно. С обычною в истории индийской литературы преданностью учителю и основателю школы они упорно придерживались и защищали каждое его слово. Но позднейшие писатели из школы найяиков отступили от этого способа изложения, и писали систематические трактаты, не следуя порядку сутр. Несомненно, что это изменение в форме изложения предмета совершилось по буддийскому почину. Сочинение Дигнаги «Об источниках познания» (*Pramāṇasamuccaya*) излагает предмет в строго систематическом виде, совершенно не стесняясь порядком сутр Готамы. Сочинение Прашастапады является первым по времени известным нам трактатом вай-

---

[75] Ср. совершенно такое же учение Канта о синтезе аппрегенсии в образовании представлений. Ср. в особенности его слова: «ни одному психологу не приходило до сих пор в голову, что воображение необходимо входит в состав восприятия» (КЧР, изд. А, примеч. на с. 120). Слов этих Кант очевидно не написал бы, если бы был знаком с буддийским критицизмом.

[76] Ср. PB. 187. 13 и след., а также NK. 190. 5 и след. Шридаса упоминает и вторую часть буддийского определения восприятия (abhrāntam), которую прибавил Дхармакирти, и которой не было в определении Дигнаги, ср. NV. 45. 5.

шешиков, который излагает предмет в систематическом виде, не стесняясь порядком сутр Канады. По его стопам пошли Удаяна-ачарья и все позднейшие писатели обеих родственных школ найяиков и вайшешиков, слившихся в этот период в одну. Так как в целом ряде вопросов, зависимость Прашастапады от буддистов, не может уже подлежать сомнению, то естественно предположить, что и самая форма изложения у него под влиянием буддистов.

Из всего же вышеизложенного с несомненностью следует, что Дигнага был создателем буддийского учения о логике и теории познания, и Прашастапада видоизменил учение вайшешиков под сильным его влиянием. Большинство из нововведений Прашастапады удержалось и в позднейшей логике вайшешиков, и затем школы вайшешиков и найяиков слились в одну; таким образом буддийскому влиянию подчинилась и сама школа найяиков, древнейшие представители которой вели против буддизма столь ожесточенную полемику. Через вайшешиков и найяиков буддисты косвенным образом влияли и на теорию познания всех прочих индийских систем.

О ПЕРЕВОДЕ

По поводу предлагаемого перевода одного из сочинений Дхармакирти с подробным толкованием Дхармоттары нужно заметить следующее. Перевод санскритских научных сочинений дело весьма трудное и новое. Сочинения эти написаны особым стилем, имеющим мало общего со стилем поэтической и повествовательной литературы. Они, кроме того, оснащены особыми техническими терминами, значение которых не всегда легко угадать. Долгое время европейская наука, занятая разработкой других отраслей индийской литературы, не обращала на эти сочинения должного внимания. Их считали малопонятными, наполненными пустыми схоластическими тонкостями, под которыми не скрывается ничего ценного. Такой взгляд повел к тому, что древних индийцев объявили вообще неспособными к точному мышлению и ясному изложению. Эти достоинства приписывали исключительно древнегреческой и современной науке. Если такой взгляд был распространен даже между санскритистами, чего же можно было ожидать от ученых, которым подлинные индийские сочинения были вовсе недоступны.

Такое положение дела продолжалось до возвращения из Индии покойного проф. Бюлера, который в течение своего продолжительного пребывания в этой стране имел возможность вступить в близкие сношения с туземными индийскими учеными и, как он выражался, совершенно переучился от них санскритскому языку (völlig umlernen). При помощи туземной традиции раскрылось все содержание туземной научной литературы, и обвинение индийцев в неспособности к ясному мышлению пришлось заменить сознанием неспособности европейских ученых к ясному пониманию индийских

текстов. В настоящее время, когда проф. Якоби выпустил свой перевод одного из лучших индийских сочинений об теории поэзии,[77] уже никто не будет сомневаться в том, что по глубине анализа, силе мысли и точности ее выражения индийские ученые не имели себе равных в древности. Перевод проф. Якоби является своего рода открытием, даже для самих санскритистов.

Что касается философских произведений, то трудность перевода их увеличивается еще тем обстоятельством, что философия не имеет своего языка и должна для выражения тех понятий, которыми ей приходится оперировать, пользоваться метафорами. Переводчику то и дело приходится сталкиваться со словами, ему хорошо известными, употребленными для обозначения каких-то понятий, которые, очевидно, не имеют ничего общего с обыкновенным значением слова. Лишь путем гипотетического воссоздания той философской системы, о которой идет речь, можно сначала лишь приблизительно определять то понятие, которое метафорически обозначается таким термином. Буквальный перевод был бы совершенно бесполезен, так как вовсе не выражал бы мысль автора. Для примера возьмем такой случай. Одна из буддийских философских школ полагала, что признаком объекта истинно-сущего является способность его подвергаться целесообразным действиям. Проф. Васильев, встретившись с этою мыслью у тибетского писателя Жамьян Шатьбы, передает ее так: истинно-сущим называется «то, что могло составить понятие или иметь значение и в абсолютной идее» (?). Та же школа различала в объектах их индивидуальную сущность и общие признаки. Проф. Васильев переводит эти обыкновенные термины так: «все свое призначное, или что имело свои частные признаки» и «что заключалось только в общих чертах».[78] При таком буквальном переводе технических терминов все изложение философских систем буддизма у проф. Васильева не дает читателю возможности составить себе даже приблизительного понятия о содержании буддийских умозрений. Трудность перевода технических терминов повела к тому, что некоторые ученые стали оставлять их совсем без перевода.

---

[77] Сочинение Анандаварданы о так называемом 'дхвани'. ZDMG, т. LVI.

[78] *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. ч. I, СПб., 1857, с. 293.

В своем переводе мы держались противоположного метода. Мы не оставили ни одного термина непереведенным. Мы вообще старались по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке. В тех же случаях, когда поневоле приходилось отступать от санскритского текста довольно значительно или делать необходимые для понимания текста вставки и дополнения, мы помещали буквальный перевод в примечании. Но при этом нужно заметить, что буквальный перевод может иметь значение только для лиц, знакомых с санскритским языком. Те же, которые, не будучи с ним знакомы, пожелали бы сравнить буквальный перевод какого-либо места с изложением его смысла и таким образом проверять верность передачи, легко могут впасть в заблуждение, так как перевод каждого элемента санскритского предложения является скорее объяснением его конструкции, чем передачей скрывающейся в нем мысли. В заключении не можем не упомянуть о требованиях к переводу классических сочинений, предъявленных покойным Вл. Соловьевым в предисловии к его переводу творений Платона, требований, которым мы, по мере сил и возможности, старались удовлетворить: «ОВЛАДЕВШИ мыслью подлинника во всей полноте и точности ее выражения, нужно во всяком случае, представляющем какое-нибудь затруднение для буквальной передачи, ставить себе вопрос: *как* данный автор — скажем Платон — с особенностями своего духа, характера, стиля, образа мыслей, насколько все это нам исторически известно,— если бы он знал по-русски и ему пришлось бы писать на этом языке, как выразил бы он на нем эту свою мысль с этими ее оттенками? Серьезная постановка этого вопроса и добросовестные усилия его практически решить, т. е. усилия переводчика себя оплатонить, а Платона обрусить — или, другими словами, входя в дух русского языка — вот чем определяется настоящий путь хорошего, т. е. действительно точного и верного перевода. В нем должны нераздельно присутствовать явные признаки его двойного происхождения, из двух живых источников — греческой и русской речи».

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Athalye — прим. к изд. Tarkasaṃgraha, Bombay 1897.

Jakobi — *Jakobi H.* Die indische Logik // Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1901, c. 460 и след.

MMK	Mūla-Madhyamika-Kārikā
MS	Mīmāṁsā-Sūtra
NB	Nyāya-Bindu
NBh	Nyāya-Bhāṣya
NBT	Nyāya-Bindu-Ṭīkā
NBTT	Nyāya-Bindu-Ṭīkā-Ṭippaṇī
NK	Nyāya-Kandalī
NS	Nyāya-Sūtra
NV	Nyāya-Vārttika
NVTT	Nyāya-Vārttika-Tātparya-Ṭīkā
PB	Praçastapāda-Bhāṣya
PP	Prasannapadā
SDS	Sarva-Darçana-Sangraha
SK	Sāṅkhya-Kārikā
SPBh	Sāṅkhya-Pravacana-Bhāṣya
SS	Sāṅkhya-Sūtra
STK	Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī
TB	Tarka-Bhāṣā
TS	Tarka-Saṅgraha
VS	Vaiśeṣika-Sūtra
ÇV	Çloka-Vārttika

Vallée P. — *Vallée P., de la.* Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques // Le Muséon, 1901—1902, и отд. издание.

Посвящение

Пусть торжествует проясняющее потемки нашего ума учение Будды, врага страстей, покорившего этот мир, который уже в самом рождении производит на свет непрерывную цепь зла

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

О чувственном восприятии

[§ 1. СОДЕРЖАНИЕ И ЦЕЛЬ НАСТОЯЩЕГО СОЧИНЕНИЯ]

1. Всякому достижению человеком цели предшествует правильное познание — поэтому-то оно исследуется (в настоящем сочинении).

В этом предложении делается указание на значение того (учения), которое содержится в настоящем сочинении.[1] В со-

---

[1] Научному сочинению принято в Индии предпосылать несколько замечаний касательно трех пунктов: 1) содержания, 2) цели и 3) связи между ними, т. е. разбирается вопрос, насколько содержание является подходящим способом для достижения поставленной цели. Здесь Дхармоттара объясняет, что в первом правиле сочинения «Ньяябинду» прямо не говорится ни об одном из этих пунктов отдельно, но упомянута лишь цель содержания, а также упоминание содержит в себе косвенное указание и на содержание, и на цель, и на связь между ними. Иногда к этим трем пунктам прибавляется четвертый относительно лиц, надлежащим образом квалифицированных для восприятия данного учения; например, *миманса* и *веданта* обращаются только к людям высших каст. Для буддистов же этот вопрос не имел значения, так как их учение обращалось ко всему роду человеческому. Из объяснения анонимного комментатора видно, что уже толкование этого первого предложения подало повод к полемике между различными комментаторами. По объяснению Винитадевы первое правило заключает в себе указание на цель изучения теории правильного познания. Дхармоттара поправляет его и говорит, что здесь указывается на цель

став каждого сочинения, конечно, входят две стороны: слова и их смысл. Значение словесной стороны не будет здесь особо рассматриваться, потому что слова не имеют другой цели, как только передать свой смысл. Но если бы содержание не имело значения, то незачем было бы предпринимать литературного труда[2] для его разработки. Ведь, например, ни один разумный человек не предпримет исследования о зубах вороны,[3] потому что они не имеют никакого значения. Поэтому, желая показать, что настоящее сочинение заслуживает быть написанным, автор указывает на цель его содержания: потому что (говорит он) всякому достижению человеком цели предшествует правильное познание, поэтому для изучения такового (познания) и предпринимается настоящий (труд) — вот смысл вышеприведенного предложения.

Тут, с одной стороны, сказано, что достоверное знание, составляющее предмет настоящего сочинения, есть причина всякого целесообразного человеческого действия. Но, кроме того, одновременно с выражением такой мысли указывается (на все три вопроса, которые должны быть затронуты в начале всякого научного сочинения) именно на содержание, его цель и на связь (существующую между ними, т. е. на то, что именно предлагаемое сочинение есть самый подходящий способ для достижения данной цели). В самом деле, когда автор говорит, что в настоящем сочинении должна быть исследована (теория) правильного познания, которое обусловливает целесообразную деятельность человека, то он (этим самым) высказывает, что правильное познание составляет со-

---

именно *содержания* предлагаемого сочинения, а не на цель его *изучения*, так как изучение или знание теории познания само является целью и говорить о цели изучения значит говорить о цели цели.

[2] Букв. «даже составление слова» (śabdasandarbho'pi), подразумевается «тем более составление смысла».

[3] Сравнение бесцельного предприятия с исследованием о зубах вороны составляет одно из так называемых nyāya, общераспространенных правил или пословиц, см.: *Jacob*. A Handful. P. 12. Букв. «потому что зубы вороны не имеют смысла (или цели)». [Но] ср. [ниже], kākadantaparīkṣāyā niṣprayojanam abhidheyam, из чего видно, что разумеется здесь не бесцельность зубов вороны, а бесцельность исследования о зубах вороны. Ср. также NVTT. 1. 17.

держание настоящего произведения, цель его есть исследование (по теории познания), а само оно является (самым подходящим) средством для такого исследования. Таким образом, помянутые предварительные указания выражены косвенно, тогда как прямо сказано только о значении одного из элементов литературного труда, именно о значении его содержания.[4*] Вышеупомянутое предложение не в состоянии само по себе непосредственно указать и на содержание сочинения, и на его цель, и на связь (соединяющую их). Выражая прямо только один из этих элементов, оно косвенно указывает на все три. Именно, слово 'оно' (познание) указывает на содержание, а слово 'исследуется' — на цель. Цель же здесь разумеется двоякая: для учителя — это труд составления настоящего сочинения, для ученика — труд его изучения. Действительно, всякий разумный человек, принимаясь за какое-нибудь дело, имеет в виду полезную цель. Поэтому, если возникает вопрос, зачем писал учитель это сочинение, зачем изучают его ученики,— то в ответ указывают на цель, заключающуюся в изучении (теории познания). Сочинение это написано учителем для того, чтобы научить изучающих (теорию) правильного познания;[5*] и оно же изучается учениками, которые желают усвоить себе учение, преподаваемое учителем. Таким образом, изучение (теории познания) есть цель как написания, так и усвоения настоящего сочинения. Но особого слова, указывающего на связь между содержанием и целью, нет (в нашем предложении). Оно должно быть подразумеваемо прямо по смыслу. В самом деле, если разумный человек приступит к настоящему сочинению с целью изучения (теории) правильного познания, то не что иное, как само это сочинение, является средством для такой цели. Таким образом, в действительности указано и на связь, существующую между сочинением и его целью, состоящую в том, что первое относится к последней, как средство к цели.

[4*] Букв. «поэтому, благодаря смыслу, заключающемуся в указании на цель (одной) части, (т. е.) содержания, выражены и связь и т. п.» (Tasmād abhidheya-bhāga-prayojana-abhidhāna-sāmarthyāt sambandhādīny uktāni bhavanti).

[5*] Букв. «чтобы самому сделаться учителем тех, перед которыми выясняется правильное познание» (samyagjñānaṁ vyutpādyamānānām ātmānaṁ vyutpādakaṁ kartum).

Но (может быть, возразят): ни один разумный человек не поймет до знакомства с самим сочинением его содержания, потому что у него нет к тому критерия. Зачем тогда делать эти указания в начале сочинения? На это мы ответим: правда, до знакомства с самим сочинением, хотя бы и сделаны были указания на его содержание и проч., нельзя их признать за несомненные. Однако если они сделаны, хотя бы и бездоказательно, они все же возбуждают пытливость в уме, а пытливость побуждает людей к работе. Ведь ожидание пользы есть принадлежность деятельности всех разумных людей; а ожидание вреда ведет к прекращению ее. Поэтому-то как раз автор научного сочинения должен упомянуть в начале сочинения (о его содержании, цели и) связи между ними. С авторами поэтических произведений случается, что они нарочно, в шутку, говорят не то, что думают. Что касается же авторов научных трактатов, то мы не можем себе представить, зачем стали бы они в самом начале сочинения делать ложное указание на содержание и проч., и мы не видим, чтобы это действительно случалось. Поэтому, когда изучающий имеет дело с такими авторами, то он в праве ожидать от них (предварительного разъяснения цели и пользы сочинения).[6*] Если же предварительные указания не сделаны, то изучающие могут подумать, что предмет сочинения бесцелен, так же бесцелен, как исследование о зубах вороны. Или, что он так же неисполним, как, например, наставление о том, как носить в качестве украшения драгоценный камень, извлеченный из диадемы подземного змеевидного демона Такшака[7] — (камень, о котором известно, что он) предотвращает лихорадку. Или, что цель сочинения так же нежелательна, как, например, наставление о порядке совершения бракосочетания родной ма-

---

[6*] Букв. «поэтому, относительно их пытливость (собств. 'сомнение') уместна».

[7] Имя одного из главных nāga, или змеевидных существ, обитавших в подземном царстве. Во время большого змеиного жертвоприношения, совершенного царем Джанамеджаей, где большинство змей погибли в огне, Такшака спасся благодаря заступничеству отшельника Астики. На голове у него была *svastica*, т. е. особый мистический знак счастливого рока. Ср. *Hemacandra*. Abhidhanacintāmaṇi, 309: takṣakas tu lohitāñgaḥ svastikāñkitamastakaḥ.

тери.[8] Или же можно было бы подумать, что для достижения той же цели существуют более легкие способы; наконец, что оно вовсе не является средством (ведущим к данной цели). Если разумный человек возымеет хотя бы одно из всех этих предположений о бесцельности, то он не примется за дело (изучения). (При указании на) содержание (и цель сочинения) рождается ожидание пользы, которое исключает возможность бесполезной (траты времени), благодаря чему разумные люди приступают к его изучению. Поэтому-то и принято делать (в начале всякого труда) указание на его предмет, а также и прочие (предварительные указания); этим вызывается у разумных людей мысль о его пользе, которая заставляет их приступать (к его изучению).

[§ 2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРАВИЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ]

Правильное познание есть такое познание, которое не противоречит (опыту). И в обыденной жизни мы говорим, что (такой-то) сказал правду, если слова его ведут к достижению предмета, на который он сначала указал. Равным образом, если знание достигает предмета, на (присутствие) которого оно указало, то оно называется правильным.[9] Под дос-

---

[8] Вторичный выход замуж вдовы не допускается по священным законам брахманов (Manu IX. 65). Женщина, вышедшая во второй раз замуж (*punarbhū*) считается обесчещенной (Manu V. 161), муж ее не допускается к совершению жертвоприношений за умерших (Manu III. 166), сын ее лишается права на наследство, как незаконнорожденный (Manu IX. 160). См., впрочем: *Bühler G.* The laws of Manu. Oxford, 1886. P. XCIV. Приведенные законоположения относятся, собственно, к последователям брахманских религий, но соблюдались и буддистами-мирянами, см.: *Kern H.* Manual of Indian Buddhism (Grundlage der indoarischen Philologie und Altertumskunde. Bd. III. 8), Strassburg, 1896. P. 69. По свидетельству Удаяна-ачарьи, буддисты даже совершали брахманские жертвоприношения, придавая им лишь относительное (sāmvṛtta), а не существенное значение (см.: Ātmatattvaviveka. Калькутское издание. P. 89. 5—8).

[9] Букв. «равным образом и познание, которое ведет нас к достижению указанного (знанием же) предмета, называется правильным» (tadvaj jñānam api pradarśitam arthaṁ prāpayat saṁvādakam ucyate). Подобно тому, как мы говорим, что человек сказал правду, если он сначала указывает на предмет, и затем оказывается, что мы этот предмет, на основании его слов, действительно достигаем,

тижением предмета мы разумеем не что иное, как усвоение его сознанием. И в этом достижении или усвоении мы только и видим сущность всякого правильного познания. Мы не согласны с теми философами, которые различают три последовательные ступени или три вида познания, а именно: указание или ощущение предмета, направление на него внимания и усвоение его сознанием.[10] Действительно, достижение

точно так же и познание наше состоит в том, что оно сначала указывает на объект, т. е. дает нам знать о присутствии некоего объекта перед нами, и затем дает нам этот объект, как представление, лежащее в основании наших целесообразных действий, или, как выражается автор, ведет нас к достижению объекта. Первый объект, как мы увидим ниже, относится к миру истинно-сущему, объективно-реальному; второй объект, соответствующий нашему представлению, есть создание нашей мыслительной способности, результат ее самодеятельности и реального бытия не имеет. Заметим тут же, что одна из самых характерных черт излагаемого здесь учения Дхармакирти и Дхармоттары состоит в том, что первый объект, или объект истинно-сущий, составляет внеопытную подкладку нашего познания. Сам он никогда не может быть познан, или, как выражаются наши авторы, не может быть 'достигнут' познанием. Познание наше так организовано, что не может его достичь. Человек может достичь, т. е. понять на опыте, только нереальные объекты, или, по выражению Дхармоттары, 'не-объекты'.

[10] Здесь в переводе вставное объяснение переводчика, так как ему казалось, что без объяснительных слов все это место может остаться непонятным. Дхармоттара тут полемизирует против мимансаков, которые между познанием чувственным и мысленным видели лишь логическую разницу, выражающуюся в степени ясности представления. Неясные образы чувственного познания (ālocanā) противополагались ими ясным и раздельным представлениям (avabodha) нашего мышления. Дхармакирти, напротив, видел между этими двумя источниками познания генетическое (или трансцендентальное) различие и потому он говорит ниже, что источником познания называется тот его элемент, который сам по себе еще не дает познания (Erkennen), т. е. который *предшествует опыту*. Взаимное положение мимансаков и буддистов в этом вопросе представляет собою замечательную аналогию с отношением Канта к учению рационалистов школы Лейбница—Вольфа. Ср. между прочим *Кант Э.* Критика чистого разума (далее КЧР) Изд. А. S. 44. Подробности об определении правильного познания в дру-

предмета (познанием) есть именно только направление внимания[11] на появившийся перед нами предмет и ничего более. Ведь в самом деле, познание ведет к усвоению предмета не потому, чтобы оно (сначала) создавало его (перед нами из ничего), а затем уже направляло на него наше внимание. Оно ведет к его усвоению лишь постольку, поскольку направляет на него внимание человека.[12] С другой стороны, и направление внимания на объект есть не что иное, как только появление его перед нами постольку, поскольку мы направляем на него свое внимание.[13*] Ведь само познание не может насиль-

---

гих философских школах и о значении излагаемого здесь буддийского определения см. во второй части.

[11] Что под *pravartanam* следует разуметь направление внимания на объект познания как на объект возможного опыта, ясно из сравнения этого места со словами Дхармоттары ниже. Под достижением же предмета разумеется правильное усвоение его сознанием. Предмет порождает ощущение, или, точнее, само ощущение есть реальный объект (субстрат) познания, а сознание направляет внимание на него как на возможный объект целесообразной деятельности и 'достигает' его, т. е. конструирует представление о нем.

[12] Букв. «(познание), надвигая человека на объект, заставляет достигнуть объекта» (arthe puruṣaṁ pravartayat prāpayaty artham). При описании разных познавательных процессов Дхармоттара выражается так, что само познание является у него действующим лицом: оно указывает, направляет внимание, заставляет достигнуть объекта (darçayati, pravartayati, prāpayati). Без сомнения, этот способ выражения стоит в связи с его взглядом на роль познания как активного фактора, конструирующего свои объекты, о чем см. ниже. Кроме активных элементов в познании Дхармоттара признает существование и пассивного чувственного элемента, но в данном месте он хочет показать, что одни эти чувственные элементы не дают никакого результата и что поэтому мы, различая ощущение, внимание и апперцепцию или, как он выражается, указывание, направление и достижение, не должны считать их за особые стадии или результаты познания, как об этом думали мимансаки (ср. ÇV. Prat., 55). Его мнение, следовательно, сводится к тому, что указанные стадии можно различать с психологической, но не с гносеологической точки зрения.

но (как какой-то внешний фактор) направлять человека на объект (уже после того, как тот перед нами появился). Именно поэтому (мы и говорим), что раз только познание достигло[14] объекта, то мы уже имеем окончательный его результат как особый источник нашего познания. Когда объект достигнут, (то это не может значить ничего другого, как только то, что) человек направил на него (свое внимание), и он усвоен (его сознанием). А если это так, то функция (всякого) источника нашего познания завершена, как только достигнут (какой бы то ни было) объект (познания). Именно поэтому мы называем источником познания тот элемент его, который сам по себе не дает никакого опытного познания объектов.[15]

[13а] Букв. «также и направление есть не что иное (*eva*), как указывание на объект действия» (pravartakatvam api pravṛttiviṣayapradarśakatvam eva).

[14] Выражение 'достижение' объекта познанием играет роль технического термина для обозначения факта, близкого к тому, что называется 'понятием' и 'апперцепцией'. См. во второй части об определении правильного познания. Слово adhigama и этимологически соответствует слову 'понятие'. Оно здесь также называется prāpti, т. е. 'достижением'. Что же касается употребления этого термина в данном месте, то следует обратить внимание на то, что автор говорит здесь о первом достижении (prathamam adhigato) и хочет этим сказать, что первое или элементарное чувственное познание есть уже апперцепция; напротив, ощущение само по себе, или «момент», не дает вовсе никакого результата в познании. Так как такому усвоению предмета сознанием предшествует направление на него сознательного внимания, то оно соответствует апперцепции Вундта (Grundriß der Psych., 4-е изд. S. 250). От понятия оно отличается тем, что в последнем мы мыслим одни лишь существенные признаки объекта, что соответствует санскритскому sāmānyam, и то не вполне, так как последний термин означает скорее родовой признак, общее понятие, чем понятие вообще. Термины 'апперцепция' (prāpti) и 'понятие' (pratīti) употребляются в этом сочинении для обозначения одного и того же факта — того единственного результата, к которому приводит познание. О результате познавательного способа, или источника познания, см. ниже: «результат восприятия», §7; «о результате умозаключения», отдел II. 4.

[15] Букв. «действительно, каковым именно познанием в первый раз усваивается предмет, таковым именно направляется к нему человек, и предмет достигается. (Yenaiva jñānena prathamam adhiga-

А раз только объект (какой бы он ни был) в первый раз достигнут, то (это значит), что человек уже направил на него (свое внимание), и (объект) усвоен его сознанием. Всякое другое (дальнейшее) познавание того же самого объекта не в состоянии чего-либо к нему прибавить. Следовательно, если объект достигнут (познанием, то дальнейшие стадии этого познания, направление внимания и усвоение), не являются (особыми) источниками познания.

От такого (общего определения правильного познания перейдем к его разновидностям: восприятию и умозаключению, и покажем, как оно к ним применяется). Когда мы, познавая предмет (в то же время сознаем), что мы его видим (перед собою), то это значит, что он сделался предметом нашего внимания посредством (источника познания, называемого нами) восприятием. (В этом случае, действительно, как будто имеются две стадии в познании), потому что функция восприятия состоит в том, что у нас складывается факт присутствия перед нами (некоторого неизвестного объекта, а) затем уже наше мышление дает (самостоятельно этому объекту ту форму, в которой он нам представляется);[16*] в таком случае (мы говорим, что) восприятие указало (или дало) нам этот объект. Таким образом, когда предмет познается нами как такой, который мы видим, то (мы говорим, что) чувственное восприятие указывает нам на него. (В действительности, обе стадии восприятия не существуют отдельно одна

to 'rthas tenaiva pravartitaḥ puruṣaḥ prāpitaç cārthaḥ). Что может еще сделать для этого именно предмета другое (его) познание? Поэтому то познание, объект которого усвоен, не есть источник познания».

Ниже мы увидим, что Дхармоттара признает только два источника познания: чувства и мышление. Ни один из них в отдельности не дает опытного познания. Под источником познания разумеется, следовательно, его внеопытный, или трансцендентальный, источник. Оттого оба источника познания отличаются друг от друга генетически, а не логически, о чем см. ниже примеч. 53, 54, 74 и 115.

[16*] Букв. «потому что восприятие дает правильное (pra) указание на такой объект, в котором вслед за функцией восприятия, создающей присутствие объекта, следует воображение (или самостоятельная мысль, vikalpa) о нем» (yasmād yasminn arthe pratyakṣasya sākṣātkāritvavyāpāro vikalpenānugamyate).

от другой). Умозаключение, с другой стороны, дает нам также тот объект, на который направлено (наше внимание, но процесс его заключается в следующем: сначала) оно указывает нам на его логический признак, (а затем) мы ясно и раздельно мыслим его (на основании неразрывной его связи с этим признаком).[17*] Так как, с одной стороны, восприятие указывает нам (ясно и раздельно) на определенный предмет, являющийся (нашим чувствам), а с другой стороны, умозаключение указывает нам также на определенный предмет, связанный с известным признаком, то эти два (способа познавания) ведут к познанию определенных объектов, и потому они суть способы правильного познания. Всякое другое познание не ведет к правильному усвоению объекта, так как указывает на объект, который не может быть в действительности достигнут,[18] и поэтому оно не есть способ правильного познавания.[19] А предмет, указанный иным способом, нежели

[17*] Букв. «умозаключение же указывает нам на объект нашего внимания, создавая и раздельное представление о нем (niçcinvat) на основании указания на его признак» (Anumānaṁ tu liṅgadarçanān niçcinvat pravṛttiviṣayaṁ darçayati).

[18] Под достижением и здесь разумеется не достижение фактическое, а достижение познанием, образование ясного и раздельного представления об объекте, на который направлено внимание (pravṛtti) и который может быть объектом целесообразных действий,— т. е. апперцепция. Здесь автор имеет в виду показать, что он не признает других источников знания, кроме восприятия и умозаключения, и этим отличается от других индийских философских школ, которые насчитывали от двух до шести таких самостоятельных источников. По мнению буддистов, все эти источники познания, поскольку они действительно ведут к правильному опытному знанию, заключаются в первых двух. Если же они в них не заключаются, то дают результаты или сомнительные или прямо ложные.

[19] Знаки препинания после nānyad vijñānam и после prāpakam на с. 3. 17—18 [подлинника] должны быть опущены; отрицание, стоящее в начале предложения, относится к prāpakam и pramāṇam. Возможно переводить и согласно с Питерсоновским разделением предложений [т. е. не опуская указанных двух пунктуационных знаков]. Тогда придется понимать в этом месте термин vijñānam как равнозначащий термину samyagjñānam. Так, по-видимому, понял это место и тибетский переводчик. Букв. «Другого правильного познания нет. (Познание) ведет к достижению (объекта), указывая

вышесказанные, совершенно недостоверен, подобно, например, такому объекту, как вода в воздушных видениях в пустыне: он не может быть достигнут, потому что не существует. Или как всякий сомнительный предмет, бытие или небытие которого неопределимо. На свете нет такого предмета, который в то же время мог бы быть и не быть, поэтому таковой предмет не может быть достигнут. Также всякий, кто (при умозаключении) направит свое внимание на предмет на основании ассоциации, не вызванной его правильным логическим признаком, и упустит из виду такой признак, который необходимо (ведет к его познанию), должен будет убедиться в том, что о таком предмете нельзя сказать, существует ли он, или нет.[20] А такой предмет не может быть достигнут (т. е. не может быть правильно усвоен сознанием).[21] Следовательно, всякое познание, которое не есть (восприятие или умозаключение), не есть правильное познание: оно указывает на

на объект, который может быть достигнут и вследствие того обстоятельства (-tvāt), что оно ведет к достижению, оно есть источник правильного познания» (Nānyad vijñānam. Prāptuṁ çakyam artham ādarçayat prāpakam. Prāpakatvāc ca pramāṇam).

[20] Букв. «также всякий, кто, не увидав ограничителя объекта, направится (на него) мышлением, вызванным его неправильным логическим признаком (aliñgam), должен будет указать на объект неопределенный в отношении того, существует ли он или нет» (Sarveṇa cāliñgajena vikalpena niyāmakam adṛṣṭvā pravṛttena bhāvābhāvayor aniyata evārtho darçayitavyaḥ). Ср. с упоминаемым здесь ограничителем образа учение Тэна об образах и их ограничителях (Об уме и познании. Ч. I, кн. 2, гл. 1). По индийскому понятию, образ, познаваемый через умозаключение, имеет точно так же своего ограничителя (в среднем термине), как и восприятие.

[21] Т. е. не может дать апперцепции, раз на него направлено внимание познающего. По объяснению анонимного комментатора, эти слова содержат намек на тот буддийский взгляд, что познание и достоверность (*niçcaya*) в сущности синонимы. Прочие философские школы Индии делили познание на правильное, ложное и сомнительное (ср. Athalye, 359). По буддийскому же взгляду ложное и сомнительное знание вовсе не представляют собою познания, а наоборот, являются отрицанием знания. Ср. ниже, в конце второго отдела, где говорится о причине сомнения в отрицательных суждениях. Ср. также во второй части о буддийском взгляде на иллюзию.

предмет или совершенно недостоверный, или такой, о котором неизвестно, существует ли он, или нет. Люди, стремящиеся к целесообразным действиям, ищут знания, ведущего к правильному усвоению таких предметов, которые способны быть объектом целесообразного действия. И это-то познание, к которому они стремятся, исследуется в нашей науке. Таким образом, правильное познание есть такое познание, которое ведет к восприятию действительно существующего предмета,[22] способного быть объектом целесообразного действия. Только то может быть достигнуто сознанием, т. е. только то может быть понятием, что дается нам таким правильным познанием.[23]

Мы уже говорили, что под достижением предмета мы разумеем его усвоение сознанием (апперцепцию). Здесь следует заметить, что, когда мы говорим, что такой-то предмет отличается от реального предмета, перед нами находящегося, то это значит, что первый имеет другую форму, существует в другом месте или в другое время. В самом деле, предмет становится другим, когда ему приписывают качества, взаимно исключающие друг друга, а это бывает не тогда, когда сам реальный предмет, т. е. субстрат известных качеств, меняется — он всегда остается одним и тем же,— а тогда, когда меняются те пространственные, временные и формальные определения, которые составляют его принадлежность, т. е. принадле-

---

[22] «Слово vastu употребляется для о значения объекта, имеющего реальное бытие» [определение ниже в тексте Дхармоттары:] vastuçabdaḥ paramārthasatparyāyaḥ. Ниже мы увидим, что под таким действительно существующим объектом разумеется вовсе не такой объект, который был бы во всем похож на соответствующее ему представление, а только лишь непознаваемый субстрат объекта, которому соответствует простейший элемент восприятия — единичное ощущение или, как буддисты его называют, 'момент'. Моментом называется как единичное ощущение, так и этот трансцендентальный объект.

[23] Букв. «Только то, на что указано таким (познанием), только оно и может быть достигнуто (окончательно сознанием)». Тут еще раз подчеркивается, что чувственное познание (указывание) и окончательное восприятие дают нам понятия только совместно,— в противоположность мнению мимансаков, которые различали неясные, смутные представления чувственного познания от ясных образов (avabodha) мышления.

жат ему на опыте.[24] Поэтому познание, воспринявшее реальный объект не в той форме (которая соответствует ему на опыте), не имеет применения к реальному объекту (которому в опыте соответствует) совсем иная форма. Как, например, познание (представление) желтой раковины не есть познание белой раковины. Равным образом, познание, воспринявшее предмет на одном месте, не относится к предмету, находящемуся в другом месте, например: если кто-нибудь видит драгоценный камень лишь постольку, поскольку его блеск проникает через отверстие в дверном замке, то это

---

[24] Букв. «Тут реальный объект, отличающийся от указанного, обладает различной формой, различным пространством и различным временем. Объект реальный становится другим вследствие смешения с качествами противоположными, а смешение с качествами противоположными есть различие в пространстве, времени и по форме» (Tatra pradarçitād anyad vastu bhinnākāraṁ bhinnadeçaṁ bhinnakālaṁ ca. Viruddhadharmasaṁsargād dhy anyad vastu. Deçakālākārabhedaç ca viruddhadharmasaṁsargaḥ). В этих словах заключается намек на известную буддийскую теорию о качествах (dharma) или определениях объектов познания и их субстратах (dharmī), причем реальное бытие приписывалось только последним. Качества или определения объектов конструируются нашим воспроизводительным воображением по поводу данного субстрата. Сущность этих качеств состоит в том, что они могут быть определены лишь путем взаимного противоположения, о чем см. ниже в экскурсе о законе противоречия [III, §7]. Они принадлежат не вещам в себе, а только их явлениям. Все принадлежности или качества «пусты», как выражаются буддисты, т. е. нереальны, существуют лишь в нашем представлении; реален же только субстрат этих качеств, и этот субстрат, носящий у буддистов название «момент», один и тот же для всех явлений (für alle Erscheinungen einerlei см.: КЧР. S. 253). Знаменитый ведантист Шанкара считает теорию приписывания объектам качеств, взаимно друг друга исключающих, одним из основных учений буддистов, которому он противополагает свое учение об иллюзорности всего опытного познания, ср. Çāṁkarabhāṣya. Введение. С. 9 издания в серии Анандашрамы, где важен и комментарий Анандагири. Возможно, что под *anyaj jñānam* на с. 3. 18 разумеется именно ведантийский взгляд на познание. См. также NBT. 71—75, SDS. 12. 3 и интересные сопоставления у de la Vallée Poussin. P. 18).

еще не значит, чтобы он видел самый драгоценный камень,[25] находящийся внутри дома. Если мы воспринимаем что-нибудь в одно время, то это не относится к вещи, существующей в другое время, например, если мы в полночь, во сне, видели вещь, которая в действительности существовала в полдень, то это не значит, что мы во сне представляли себе вещь, действительно существовавшую в полночь.[26*]

Но могут возразить: мы можем ясно и раздельно познать[27*] то, что находится в известном пространстве и имеет известную форму, но вещь, существующая в определенный момент, не может быть познана, поскольку она существует в этот именно момент. На это мы ответим: мы не утверждаем, что предмет может быть познан[28*] как раз в тот момент, которым существование его ограничено. Ведь зрительное ощуще-

---

[25] Т. е. свет лампы. Известно, что в древней Индии драгоценные камни заменяли лампы: ratnapradīpa — a gem serving as a lamp. Вместо kumbikā у анонимного комментатора имеется kuñjikā. Слово kumbikā, помещенное в тексте Peterson'ом, не известно ни из туземных, ни из европейских словарей. В словаре Apte находим слово kumbā — an enclosure round the sacrificial ground. Kumbikā могло бы быть синонимом vedikā, что равно означает и жертвенный алтарь и беседку во дворе или в саду, прилегающем к дому. Такая vedikā служила иногда спальней и противополагалась garbhagṛha, или apavaraka — спальне внутри дома. Ср. употребление этих терминов в Daçakumāracarita III (Bombay, 1889. P. 132). Лампы из драгоценных камней как принадлежность спальни упоминаются в Meghadūta, 67. Перевод на основании предположения, что *kumbikā= vedikā* ('алтарек', 'постель'), будет, следовательно, такой: «Познание, воспринявшее лампу (= драгоценный камень) у входа в беседку, находящуюся в саду около дома, не есть знание относительно лампы, находящейся в спальне (внутри дома)». Тибетский перевод подтверждает чтение анонимного комментатора.

[26*] Букв. «Познание во сне, воспринимающее в полночь объект, реальный во время полуденное, не есть правильный источник познания (или не есть критерий, доказательство) для объекта реального во время полуденное» (Yathārdharātre madhyāhnakālavastugrāhi svapnajñānaṁ nārdharātrakāle vastuni pramāṇam).

[27*] Букв. «достигнуть».

[28*] Букв. «достигнут».

ние получаем мы в один момент, а воспринимаем[29] вещь в другой. Но мы утверждаем, что тот самый предмет, существование которого ограничено известным моментом, может быть воспринят (хотя и в другой момент). Единство апперцепции всякого объекта есть результат синтеза, произведенного нашей мыслительной способностью: она объединяет в одно целое цепь мгновенных ощущений, причем это единство обусловлено нераздельностью нашего самосознания (оно лежит не в объективном мире, не в вещах в себе, а в нашем сознании).[30]

(Объясняемое предложение) упоминает о правильном познании, которое предшествует достижению цели, т. е. которое является причиной этого достижения. Слово 'предшествует' тут употреблено потому, что причина предшествует действию. Если бы было употреблено само слово 'причина', то можно было бы подумать, что само правильное познание непосредственно приводит человека к достижению цели, а так как здесь употреблено слово 'предшествует', то это только значит, что оно (вообще) предшествует (но может и не сопровождаться фактическим достижением цели). Ведь (нужно помнить, что) правильное знание бывает двух родов: одно непосредственно проявляется как целесообразное действие, другое же лишь направляет (внимание человека) на такой предмет, который способен быть объектом его целесообраз-

---

[29] Букв. «достигаем». Под достижением предмета, как уже сказано, разумеется достижение его нашим правильным познанием, т. е. создание нашим мышлением из неведомого действительно существующего объекта той его формы, в которой он нами мыслится.

[30] Букв. «На это единство нужно смотреть, как на относящееся к цепи моментов, вследствие нераздельности нашего сознания (по отношению к ним)» (Abhedādhyavasāyāc ca santānagatam ekatvaṁ draṣṭavyam). Что adhyavasāya — 'сознание', или 'мышление',— создает prāpti — 'достижение объекта', или 'его апперцепцию',— ясно сказано в тексте. Тут в первый раз высказана основная мысль буддийской философии, что вещи в себе известны нам только как субстрат единичного ощущения, 'момента', объединение же моментов в представлении есть результат субъективной деятельности нашего сознания. Только такая цепь моментов 'достигается', т. е. познается, апперципируется нами.

ных действий.[31] Здесь будет рассматриваться только второй вид. А он лишь предшествует (а не является непосредственно в виде целесообразного действия). Действительно, при правильном познавании мы вспоминаем о прежде испытанных ощущениях; воспоминание действует на волю, воля направляет (внимание), после чего уже следует восприятие (апперцепция). Таким образом, здесь нет причины непосредственной. Хотя (в познании), проявляющемся в форме целесообразного действия, мы имеем непосредственное правильное восприятие, однако такое познание не может быть анализировано. Только те случаи допускают анализ, где разумные люди, стремясь к достижению цели, могут иметь сомнения. При познании, непосредственно проявляющемся в форме целесообразного действия, цель человека достигнута. Поэтому в этих случаях люди не могут иметь сомнений относительно объектов, уже познанных; следовательно, их нельзя и анализировать. Итак, автор, избегая слова 'причина', заменил его словом 'предшествует', чтобы указать, что он имеет в виду правильное познание, которое допускает анализ, и которое не есть непосредственная причина целесообразных действий.

(Перейдем к объяснению понятия) 'цель[32] человека'.

---

[31] Очевидно, здесь имеется в виду разница между интуитивным и дискурсивным способом мышления, из которых только второй допускает анализ. Относительно понятия 'целесообразности действия' (arthakriyā) см. ниже и во второй части (об единичной сущности объектов). Из этого места также видно, что Дхармоттара считает возможным говорить об ощущении, памяти, воле, чувстве, внимании как особых сторонах нашего сознания, несмотря на то, что он раньше утверждал, что существует только одно познание — апперцепция, ощущение же и внимание не могут сами по себе дать никакого познания. Но раньше шла речь о результате познания с точки зрения гносеологической, здесь же разумеются элементы, дающие такой результат с точки зрения психологической.

[32] Слово artha значит и 'цель' и 'объект'. Первоначальное его значение (в Ригведе) — 'цель'; от него образован глагол arthayati 'стремиться'. Здесь, наоборот, имя производится от глагола. Понятия цели и объекта с точки зрения Дхармакирти совпадают, см. текст 13. 17: arthasya prayojanasya. Объект есть не что иное, как объект возможного целесообразного действия человека; целесообразность есть существенный признак умственной деятельности, а

То, к чему мы стремимся, называется целью; другими словами то, чего мы желаем. Цель может состоять или в достижении, или в уклонении от чего-либо. Цель уклонения есть

способность подвергаться целесообразной деятельности — существенный признак реального объекта. Ср. ниже объяснение термина arthakriyā [в комментарии на отдел I. 15] и след. В понимании термина 'цель человека' (puruṣārtha) буддисты коренным образом отличаются от всех других философских систем Индии. Те понимают под этим термином цель или смысл человеческой жизни, притом цель абсолютно-ценную. Garbe переводит его «the aim of soul» (Aniruddha's Commentary, passim). Часто под puruṣārtha разумеются четыре главные цели человека в жизни: dharmārthakāmamokṣa, из которых последняя — спасение души — является наивысшею и может быть достигнута познанием. Ср. Vedāntaparibhāṣā (в начале). Ср. также NS. I. 1. 1 и VS. I. 1. 4. Понятия о цели человека, смысл человеческой жизни, абсолютно-ценной цели ее — усердно разрабатывались в древней Индии, причем так же, как и у современных философов (ср. *Введенский*. Очерки. С. 123) господствовало убеждение, что абсолютно-ценная цель жизни должна лежать вне самой этой жизни. В нашем сочинении термин 'цель человека' имеет совершенно другое значение, и анонимный комментатор свидетельствует, что этим обстоятельством подчеркивается отрицательное отношение буддистов к целям, лежащим вне человеческой жизни. Говорить о таких целях они очевидно считали несовместимым с последовательным критицизмом. У Шанкары, вероятно под влиянием полемики с буддистами, термины artha и puruṣārtha получают значение «object of desire» и «subservient to man» (ср. *Thibaut*. Vedāntasūtras. Index I). Ср. на этот счет интересные рассуждения в SN, 69—71. Как смотрел Дхармакирти на абсолютно ценную цель человеческой жизни, которая для него, как для буддиста, должна была заключаться в достижении состояния Будды, нельзя сказать на основании одного только Ньяябинду. Очевидно, что и для буддийских философов точно так же, как и для Канта, был необходим переход от критической работы теоретического разума к постулатам разума практического. При Будде уже были учителя, которые проповедовали особого рода детерминизм, отрицали свободу воли (ср. *Schrader*. Die Philosophie zur Zeit Buddhas und Mahaviras. S. 36). Будда объявил их злейшими врагами своего учения. Современные буддисты также считают, что критическая философия является основой их религии, а нравственный идеал будущего Будды — ее целью.

то, чего мы желаем избегнуть. Цель достижения есть то, чего мы желаем достигнуть. Третьей категории, отличающейся от уклонения и достижения, не имеется. Цель, к которой можно относиться равнодушно,[33] есть также цель уклонения, потому что к ней не следует стремиться. Достижение цели есть или уклонение от нее или достижение. (Под достижением цели можно также разуметь достижение причиною своего действия. Если мы также говорим о достижении чего-либо и разумеем при этом) зависимость всякого действия от создающей его причины,— то такое достижение называется явлением.[34]

---

[33] Разделение целесообразной деятельности на достижение, уклонение и равнодушное отношение встречается в NBh, к I. 1. 3. Наш автор подчеркивает, что он не признает деления человеческих действий (или объектов человеческого познания) на три категории. Третьей категории, где объекты вовсе не являются целями, ни положительными, ни отрицательными, он вовсе не признает. Мнение это имеет и более глубокое значение и считается характерной принадлежностью буддизма, о чем см. ниже в переводе и во второй части (о самовосприятии).

[34] В этих словах, по объяснению анонимного комментатора, Дхармоттара имеет в виду опровергнуть толкование Винитадевы. Последний объяснил выражение 'достижение целей' как равнозначащее появлению, 'созданию' (niṣpatti) объектов, на которые направлена деятельность человека. Такое толкование, по мнению Дхармоттары, является неправильным, так как, хотя мы и не можем познавать иных объектов, кроме тех, которые так или иначе способны быть объектами нашей деятельности (возможного опыта), однако познание не равняется созданию, ибо объекты создаются своими собственными причинами. Поэтому достижение цели, если под ним понимать 'установление объекта' (arthasiddhi), т. е. появление его в области нашего познания, не тождественно с познанием этого объекта. То же достижение, рассматриваемое субъективно,— как наша деятельность, обусловливаемая познанием, называется целесообразной деятельностью, или опытом. Это, конечно, не значит, чтобы объекты опыта имели истинное бытие независимо от нашего познания, а значит только, что объекты имеют свои умопостигаемые, недоступные опытному познанию трансцендентальные причины в так называемых 'моментах', единичных ощущениях или единичных объектах, на необходимость существования которых указывает критика познания; ср. во второй части (о

(Если же мы говорим о) достижении (человеком цели) в зависимости от познания, то это называется (целесообразной) деятельностью (т. е. опытом).[35] Целесообразные действия состоят в уклонении от того, чего мы желаем достигнуть. Итак, достижение цели есть (целесообразная) деятельность, заклю-

---

моментах). О взгляде ведантистов на достижение познанием объекта ср., между прочим, SM. 120: keyam siddhiḥ, utpattir jñaptir vā.

[35] Слово siddhi значит и 'достижение', и 'явление', или 'создание', поэтому автор и разделяет siddhi на utpatti и anuṣṭhāna. Из этого, между прочим, ясно, что слово siddhi в первой сутре нужно понимать в смысле целесообразной деятельности человека в жизни; т. е. познание, о котором идет речь, не есть познание метафизическое. Совсем иное значение имеют слова siddhi и puruṣārtha (достижение человеком цели), например, в SS. I. 1—2, где разумеется достижение человеком цели метэмпирической — абсолютного бытия. Такой же смысл имеют эти слова в сочинениях по веданте. Буддисты же не признают познаваемых метэмпирических целей, познаваемого абсолютного бытия, оттого приведенные термины и получают у них иной смысл.

По объяснению анонимного комментатора, наш автор так сильно настаивает на том, что решительно все доступные человеку цели зависят от опытного знания, между прочим и оттого, что он этим хочет подчеркнуть свое отрицательное отношение к особому учению, которого придерживалась в его время большая часть философских школ, именно, учению о том, что от правильного знания зависит достижение человеком целей как в настоящей, так и в будущей жизни. Сообразно с этим все философские системы обещали своим последователям спасение души как награду или цель познания. Потому и в большинстве научных трактатов, излагающих учение этих школ, в начале, где говорится о предмете и цели исследования, всегда упоминается, что цель, достигаемая философским знанием, есть спасение души. Верный своей критической точке зрения, наш автор подчеркивает, что ни о каком спасении души путем истинного знания не может быть и речи, равно не может быть и достижения, путем действий в сей жизни, целей, лежащих в будущей жизни. Все знание ограничивается пределами возможного опыта, а знание того, что будет в будущей жизни, к этому опыту не относится. Оттого Дхармоттара в начале своего сочинения и говорит, что цель его есть лишь изучение теории познания, другой цели нет. Этим он несомненно подчеркивает отличие своего учения в этом отношении от большинства других школ.

чающаяся в уклонении или достижении того, чего мы хотим избежать или достигнуть.

(Переходим к объяснению слов) 'всякое достижение человеческих целей'. Слово 'всякое' употреблено здесь в смысле (достижения) всяких предметов, а не в смысле (достижения их) всяческим образом.[36a] Поэтому (автор в этом месте) не имеет в виду указать на зависимость (именно вышеупомянутого) двоякого способа достижения[37] цели от правильного познания. Смысл же (вышеупомянутых слов) тот, что вообще достижение всяких целей, каких бы то ни было, зависит от правильного познания. Ошибочное знание не может случайно привести к достижению цели, подобно, например, кокосовому ореху, (который может случайно упасть как раз на голову) вороны (сидящей ниже на том же дереве).[38] Действи-

[36a] Букв. «слово 'всякий' имеет здесь значение совокупности вещей, а не совокупности способов» (Sarvaçabda iha dravyakārtsnye vṛttau, na prakārakārtsnye).

[37] Букв. «поэтому смысл не такой: двоякое достижение зависит от правильного познания, наоборот,— смысл такой: какое бы то ни было достижение, всякое, совокупность (достижения) зависит от правильного познания» (Tato nāyam arthaḥ, dviprakārāpi siddhiḥ samyagjñānanibandhaneti. Api tv ayam arthaḥ, yā kācit siddhiḥ sā sarvā kṛtsnaivāsau samyagjñānanibandhaneti). Такое неправильное толкование слова 'все' было дано Винитадевой. По его мнению, слова 'достижение всех целей зависит от правильного познания' означают, что даже случайное, непредумышленное достижение зависит от такого познания. Поэтому Дхармоттара толкует эти слова так, что в них указывается на совокупность целей, а не на совокупность достижений.

[38] Как уже было замечено, цель есть понятие, вполне равнозначащее объекту; оба понятия и обозначаются по-санскритски одним словом (artha). Автор особенно настаивает на том, что все без исключения цели суть объекты: нет целей, которые бы не были объектами, и нет объектов, которые бы не были целями. Разница между объектом познания и целью действия только та, что объект познания есть объект *возможных* целесообразных действий, объект *возможного* опыта, тогда как целью действий называются объекты не столько возможного, сколько *действительного* опыта. Такое опытное знание противополагается здесь знанию призрачному, причем, очевидно, имеются в виду индийские пантеисты (веданта), которые все опытное знание считают миражем (*mithyājñā-*

тельно, достижение цели (на опыте) бывает лишь тогда, если (познание) непременно достигло (ясной и раздельной апперцепции) объекта, по поводу которого оно возникло. Только правильное (не противоречащее опыту) познание ведет к усвоению сознанием предмета, по поводу которого оно возникло. Ложное (призрачное) познание не ведет к правильному усвоению сознанием такого предмета.[39] А если оно не ве-

---

na). Если все опытное знание призрачно, то исчезает всякое различие между правильным и неправильным познанием; тогда правильное познание в лучшем случае будет случайно, как кокосовый орех, упавший случайно на голову вороны. Между тем случайности буддисты не допускают ни в природе, ни в правильном познании. Задача критики познания, по буддийскому учению, точно так же, как по учению критической философии, сводится к объяснению и к анализу опыта. О целесообразных действиях см. ниже. Пословица (nyāya) о вороне и кокосовом орехе (kākatālīyanyāya) очень употребительна в индийской литературе для означения случайности. Kāçikāvṛtti (V. 3. 106) объясняет ее следующим образом: случайно ворона садится на кокосовую пальму, случайно срывается с ветки орех, падает на нее и убивает ее, случайно прибегает туда же человек, на которого случайно нападают разбойники и убивают его. См.: *Jacob*. A Handful. S. 11.

[39] Букв. «действительно, достижение цели бывает лишь тогда, если познание именно доставило указанный объект, а только лишь правильное познание заставляет достигнуть указанный предмет. Ложное же (призрачное) познание не заставляет достигнуть указанного предмета (т. е. объекта, являющегося субстратом единичного ощущения). Каким же образом может не доставляющее (своего объекта знание) быть основанием целесообразных действий? Поэтому то знание, которое призрачно, не может вести к целесообразным действиям (собств. 'от него не бывает достижения цели')» (Tathā hi yadi pradarçitam arthaṁ prāpayaty evaṁ tato bhavaty arthasiddhiḥ. Pradarçitaṁ ca prāpayat samyagjñānam eva. Pradarçitaṁ cāprapayan mithyājñānam. Aprāpakaṁ ca kathaṁ arthasiddhinibandhanaṁ syāt). Слова эти направлены против ведантистов, которые не отличали знания призрачного от достоверного. Они считали все опытное знание недостоверным, а достоверным — отождествление опытного мира с единой духовной субстанцией, причем главным источником для такого познания выставлялось божественное откровение. Буддисты же не признавали авторитета Священного писания для решения вопросов научных и опирались в

дет к его усвоению, то как же может оно в таком случае вести к достижению цели? Если бы мы имели призрачное знание, то никогда бы мы не достигали своих целей. Именно оттого мы и должны подвергнуть его внимательному анализу, что оно одно обусловливает целесообразные действия человека.

Итак, упоминая о том, что целесообразные человеческие действия зависят от правильного познания, наш автор в то же время подчеркивает, что всем им предшествует такое знание.[40*]

Таким образом, смысл (объясняемого предложения) следующий: оттого, что всем целесообразным человеческим действиям предшествует правильное познание, потому оно и исследуется.[41*]

'Исследуется' значит разъясняется посредством опровержения неправильных взглядов. Неправильные же взгляды (на способы познания) касаются четырех пунктов: числа разно-

---

своих гносеологических исследованиях исключительно на анализ опытного знания. Оттого Дхармоттара и обращает тут внимание своих читателей на то, что наука должна с возможным тщанием исследовать то познание, объективным признаком которого является целесообразная деятельность в опыте.

[40*] Здесь в тексте следует объяснение значения слова *iti*: «слово *iti* значит 'потому'. Слова 'оттого' и 'потому' всегда соответствуют друг другу» (Itiçabdas tasmād ity asminn arthe. Yattadoç ca nityam abhisambandhaḥ).

[41*] Здесь в тексте следует заметка грамматического характера: «Хотя предшествование правильного познания выражено сложным словом, причем (с грамматической стороны) слово 'познание' имеет подчиненное положение, но тем не менее его следует считать главным, так как это знание до́лжно изучать в настоящем сочинении; именно оттого слово 'оно' (в предложении: 'потому оно изучается') может быть отнесено только к словам 'правильное познание'». При разложении сложного слова samyagjñānapūrvaṁ, от которого образовано samyagjñānapūrvikā, слово 'познание' будет иметь подчиненное положение: pūrvaṁ samyagjñanasya, вследствие чего может возникнуть сомнение в том, не относится ли местоимение tad следующего предложения к pūrvaṁ, на что автор отвечает, что его следует конструировать не грамматически, а по смыслу.

видностей, их определения, их объекта и результата (к которому они приводят).

[§ 3. ВИДЫ ПРАВИЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ]

Чтобы устранить неправильное учение о числе разновидностей,[42] наш автор говорит:

2. Оно двояко.

'Двояко' значит — оно имеет два вида, т. е. в нашем понятии о нем есть два признака.[43] Посредством указания на число (разновидностей) сделано указание на различие видовых признаков. Существуют два вида[44] правильного познания. По-

---

[42] Способов или источников нашего познания (pramāṇa) разные философские школы насчитывали неодинаковое количество: школа чарвака — один (восприятие чувствами), вайшешики и буддисты — два (восприятие и умозаключение), санкхья и йога — три (предыдущие и слово, или достоверное свидетельство), ньяя — четыре (предыдущие и аналогию), веданта и отчасти миманса — шесть (к предыдущим присоединяется отрицательное восприятие и неизбежное допущение — arthāpatti).

[43] Словом prakāra обыкновенно обозначается у позднейших найяиков признак предмета, поскольку он является составной частью *нашего понятия* о нем. Тот же признак, но *объективизированный*, назывался viçeṣaṇa, например: в понятии 'синий горшок' признак 'синий' есть *prakāra* нашего понятия и *viçeṣaṇa* по отношению к горшку как объекту. См.: Athalye, 180 и след. В этом месте, однако, возможно, что prakāra употреблено просто как синоним vidha. См. также Nyāyakoṣa, 1893, sub voce prakāra).

[44] Разницу между vyakti, saṃkhyā, prakāra и vidha почти невозможно передать ни на одном из европейских языков. Vyakti противополагается jāti или sāmānya, что значит не 'род', а 'родовой признак', и притом не всякий, а удовлетворяющий известным условиям, см.: Athalye, 89 и след. В этом месте Дхармоттара говорит о невозможности дать общее определение, не указав на разновидности, входящие в состав этого общего. [В коммент. на III. 123] он проводит ту же мысль по поводу общего определения примера в силлогизме. То же самое он повторяет ниже [в коммент. на II. 1], по поводу умозаключения. Это, однако, не помешало ему самому дать выше общее определение правильного познания. Объясняется это известной буддийской теорией о невозможности определений

сле того, как сделано указание на различие видов, является возможность дать такое определение правильного познания, которое было бы приложимо к каждому из его видов. Пока же на это различие не указано, нет возможности утверждать, что то одно определение (которое мы даем правильному познанию) обнимает все его разновидности. Поэтому указание на число разновидностей входит в состав истолкования определения, так как истолковать определения нельзя, пока не сделано указания на число разновидностей, т. е. на различные видовые признаки. Таким образом, указание на число разновидностей сделано вначале (раньше определения), потому что это непременно входит в состав истолкования определения.

В чем же состоит эта двойственность (достоверного познания)? На это наш автор отвечает: (оно подразделяется на)

3. ВОСПРИЯТИЕ и умозаключение.

Восприятие означает (этимологически) — то, что достигло, поступило к органу чувства.[45] Значение 'достигший органа

(anirdeçyatvaṁ sarvalakṣaṇe), о чем см. во второй части (о невозможности общих определений).

[45] В тексте здесь следует грамматическое объяснение слова pratyakṣa — «слово pratyakṣa, сложное из prati (к) и akṣa (орган чувства); оно образовано по правилу, по которому предлоги ati и т. д., имея глагольное значение atikrānta и т. д., образуют с дополнением в винительном падеже сложное слово (которое должно бы было быть среднего рода, так как последний его член akṣa среднего рода). Но последнее правило не применяется к сложным словам, образованным с предлогами, причастиями prāpta и Ӯpanna, с частицей alam. (Согласно этому исключению) образовано слово pratyakṣa, которое может быть всех родов, смотря по предмету, к которому оно относится» (Pratyakṣam iti. Pratigatam āçritam akṣam. Atyādayaḥ krāntādyarthe dvitīyayeti samāsaḥ. Prāptāpannālaṁgatisamāseṣu paravalliṅgapratiṣedhād abhidheyaval liṅge sati sarvaliṅgaḥ pratyakṣaçabdaḥ siddhaḥ). Ср. P. II. 2. 4; 1. 24; SK. 812. По такой этимологии слово pratyakṣa будет вполне соответствовать нашему слову 'очевидный', тогда как наше «восприятие» точно соответствует буддийскому 'достижению' (prāpaṇam). Анонимный комментатор говорит, что эта этимология имеет то преимущество, что объясняет употребление слова по разным родам: 'очевидная мысль', 'очевидный, т. е. наглядный, горшок' (pratyakṣā buddhiḥ, pratyakṣogha-

чувства' объясняет только этимологию слова, но не действительное его знание. (Если мы говорим), что объект подошел к органу чувства, то этим мы косвенно обозначаем тот факт, что у нас появляется сознание его присутствия перед нами. Факт этот составляет существенную черту того самого объекта, о котором переносно говорится, что он подошел к органу чувства.[46a] Только это значение объясняет действительное употребление слова ('восприятие'). Поэтому всякое, какое бы то ни было познание (будет ли оно связано с деятельностью органов внешних чувств, или нет), раз только оно состоит в том, что какой-либо объект является наглядно перед нами, называется восприятием.[47] Если бы значение 'подошедший к органу чувства' лежало в основе фактического употребления слова 'восприятие', то только восприятие при посредстве органов внешних чувств могло бы называться 'восприятием', но не прочие виды его, как-то восприятие при посредстве внутреннего чувства и другие. Подобно этому, слово *gauḥ* (корова) происходит от глагола *gam* (идти) и, хотя этимологически оно означает объект 'движущийся', однако в основе его действительного употребления лежит понятие коровы, неразрывно связанное с тем же объектом, случайным признаком которого является движение. Таким образом получается слово *gauḥ*, которое означает корову, движущуюся и не движущуюся.

Слово anumāna — умозаключение — сложено из anu и māna (= 'последующее измерение'). Māna значит 'мера', то, чем что-нибудь измеряется. Этим словом, означающим собственно орудие, которым производится измерение,[48] обознача-

---

taḥ). Противополагается этой этимологии другая (akṣam akṣaṃ prati), по которой слово это было бы среднего рода и не могло бы изменяться по родам. Последняя этимология известна из сочинения школы вайшешиков (PB. 186).

[46a] Букв. «а тем обстоятельством, что (объект) подошел к органу чувства, переносно означается ингерирующий в том же объекте факт (tva) его наглядного появления» (Anena tv akṣāśritatvenaikārthasamavetam arthasākṣātkāritvaṁ lakṣyate).

[47] Разумеется тут восприятие внешних объектов непосредственно внутренним чувством [см. I. 8]. Об upalakṣaṇa см.: *Venis*. SM. 70.

[48] Из контекста ясно, что *karaṇasādhanena* имеет здесь такое же значение, как *karaṇavyutpattyā*. Ср. такое же употребление этого термина у анонимного комментатора. Слово 'мера', по мнению

чается источник достоверного познавания, заключающийся в схематизме (понятий).[49] 'Последующее измерение' есть измерение, следующее за познанием логического признака (того объекта, который познается через умозаключение) и вслед за воспоминанием о неразрывной связи (существующей между этим признаком и объектом). Умозаключение наступает после познания в объекте (известного) качества (которое играет роль логического основания)[50] и воспоминания о неразрывной связи между логическим основанием и его следствием: поэтому-то (и говорится), что оно наступает в момент, следующий за указанными (процессами).

Слово 'и',[51] соединяющее восприятие и умозаключение (указывает на то, что эти два способа достоверного позна-

---

индийских грамматиков, может иметь два значения: 'орудия измерения' (*mīyate 'aneneti mānam*) или же 'результата измерения' (*mīyata etad iti mānam*).

[49] Относительно роли схематизма понятий (*sārūpya*) в нашем познании см. ниже примечание 125, а также ниже в тексте. Автор хочет, очевидно, сказать, что вторая часть сложного слова *anumānam* есть то же, что и *pramāṇam*. *Sārūpya* свойственно одинаково и чувственному восприятию (см. I. 20) и умозаключению (см. II. 4).

[50] Т. е. среднего термина. Под объектом умозаключения (pakṣa или anumeyam) разумеется как то, что выражается подлежащим вывода, малый термин (dharmī), так и самый вывод, т. е. сложное понятие, в котором соединены малый термин с большим. Ср. [коммент. на II. 8].

[51] Слово 'и' имеет значение в том отношении, что 3-е правило можно было бы по-санскритски выразить и без этого союза, сложным словом (dvandva). А для автора правил (сутр) лаконизм есть первейшее требование. Не только слово, но и часть слова не должна быть употреблена, если только есть малейшая возможность обойтись без нее, и если автор не желает выразить ею чего-либо особенного. Поэтому рождается вопрос, зачем поставил Дхармакирти здесь союз 'и'? Комментаторы Винитадева и Шантибхадра видели в этом союзе намек на то, что каждый из двух источников знания имеет свой особый объект. Восприятие имеет дело с объектом реальным, так как реальным у буддистов признается единичное ощущение, чувственный субстрат представления; умозаключение же имеет дело только с понятиями. Дхармоттара с этим толкованием не согласен. По его мнению, Дхармакирти хотел подчеркнуть как раз обратное, полную равноправность обоих источников

ния) имеют равную силу. Точно так же, как восприятие, будучи неразрывно связано со своим (реальным) объектом, ведет к усвоению его сознанием и потому является способом достоверного познания, точно так же и умозаключение неразрывно связано со своим (реальным) объектом и ведет к усвоению его сознанием постольку, поскольку он определяется своим признаком. Поэтому оно также есть способ достоверного познания.

[§ 4. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВОСПРИЯТИЯ]

4. Из них (чувственному) восприятию (мы приписываем генетическое) отличие от (чистого) мышления и отсутствие иллюзии.[52]

нашего познания в противоположность мнению всех остальных школ, которые утверждали, что восприятие есть первейший источник нашего познания, все же остальные, в том числе и умозаключение, до известной степени зависят от восприятия. При буддийском взгляде на восприятие и умозаключение такое первенство одного из них ничем не оправдывается. В восприятии одни чувства, без синтетической деятельности мышления, не дают никакого познания, в умозаключении же (или суждении) мыслить мы можем только то, что можем представить себе в чувственном воззрении. Для нас толкование Дхармоттары важно в двух отношениях. Во-первых, оно лишний раз подтверждает, что под восприятием и умозаключением буддисты разумеют два внеопытных или, вернее, два трансцендентальных и при этом генетически различных источника нашего познания, которые на опыте не дают никакого результата. Это особенно ясно из тех мест, где говорится о результате восприятия (I. 18) и о результате умозаключения (II. 4) См. во второй части об определении правильного познания, определении восприятия и схематизма. Во-вторых, Дхармоттара настаивает на том, что и восприятие, и умозаключение неразрывно связаны с реальным объектом (artha), т. е. с бытием, с истиной. Ср. ниже в NBT весьма интересные суждения автора о том, что и слово, когда оно является источником правильного познания, неразрывно связано с реальными объектами, т. е. с бытием, с истиной.

[52] Букв. «из них восприятие отторгнуто от воображения и неиллюзорно» (Tatra pratyakṣaṁ kalpanāpoḍham abhrāntam). Слово 'отторгнуто' (apoḍha = apeta, NBT, 7. 1) выражает некоторое противоположение чувств и мышления как источников нашего позна-

(Слова) 'из них'[53*] означают выделение (чего-либо одного из многого другого).

Поэтому данное предложение следует толковать таким образом, что слова 'из них', т. е. из восприятия и умозаключения, указывают на совокупность (всех видов правильного познания), а слово 'восприятию' — на один из них. Так как совокупность (видов знания) является здесь родовым понятием (содержащим в себе видовое) понятие восприятия, то последнее выбирается, или выделяется из нее.[54*] Речь здесь

ния. Оно, по-видимому, лучше выражает мысль автора, чем слово 'лишенный' (rahita), которым оно заменяется в I. 6. Мы переводим его словами 'отличается генетически', так как буддийский взгляд на чувства и мышление как на самостоятельные источники нашего знания, очевидно, весьма близок к такому же взгляду Канта (ср., между прочим, КЧР. S. 44—45; Kleine Schriften IV. S. 111—119). И подобно тому как Кант защищал учение о генетическом (или трансцендентальном) различии между чувственностью и мышлением против философии Лейбница — Вольфа, которая видела между ними только логическое различие,— так и буддисты защищали свой взгляд против мимансаков, которые утверждали, что познание умственное отличается от познания чувственного лишь своей ясностью. Под воображением здесь разумеется воспроизводительное воображение, и притом то самое, как увидим ниже, без которого невозможно никакое восприятие, никакое опытное познание: это априорный синтез чистого мышления, создающий наши представления. (Ср. совершенно такое же учение Канта о продуктивном воображении, КЧР. S. 151—153). Так как такое воображение есть функция чистого мышления, то в переводе мы поместили слова 'отличается от чистого мышления' для того, чтобы яснее указать на оба источника нашего познания. Слово 'приписываем' прибавляется нами в переводе оттого, что, как увидим ниже, автор не имеет в виду указать на сущность восприятия, а только на его происхождение. См. ниже примеч. 55 и во второй части (об определении восприятия и о воспроизводительном воображении).

[53*] Букв. «слово 'тут', будучи употреблено в смысле местного падежа (указательного местоимения) означает выделение (чего-либо одного из многого другого)» (Tatreti saptamyarthe vartamāno nirdhāraṇe vartate).

[54*] Букв. «тут из совокупности (производится) отделение одной части, так как (совокупность является) понятием родовым». Если предпочесть чтение pratyakṣatvajātyekadeçasya, которое, по-види-

идет об (общеизвестном понятии) восприятия (объектов чувствами) и приписывается ему (генетическое) отличие от чистого мышления, а также отсутствие иллюзии.[55] Это нужно понимать так: все согласны в том, что восприятие есть такое познание, благодаря которому у нас складывается факт присутствия перед нами объектов; ему же именно мы и приписываем (генетическое) отличие от чистого мышления и отсутствие иллюзии.[56*] Не следует думать, что так как не все знают, в чем заключается (генетическое) отличие от мышления и отсутствие иллюзии, то существует еще какой-то особый вид восприятия, который также обозначается этим словом, и о нем-то идет речь; означенные два признака приписываются тому самому восприятию, о котором все знают, что этим словом обозначается познание, заключающееся в ощущении присутствия перед нами объектов и зависящее от деятельности или от прекращения деятельности органов чувств.

'(Генетически) отличающееся от чистого мышления' — это значит, что по существу оно не есть мышление.

'Не заключающим в себе иллюзии' называется такое знание, которому не противоречит (наглядная) форма предмета, та, которая способна быть объектом целесообразных дейст-

---

мому, имел перед собою анонимный комментатор Дхармоттары, то переводить следует: «... выделение одной части, состоящей из собирательного (jāti) понятия (-tva) восприятия разного рода». Комментатор объясняет pratyakṣajāti как pratyakṣāṇāṃ bahutvam и разумеет под этим четыре вида восприятия, о которых речь будет ниже.

[55] По словам анонимного комментатора, Дхармоттара опровергает тут мнение Винитадевы, другого толкователя NB. Последний утверждал, что объясняемое здесь предложение содержит определение восприятия по существу, тогда как, по мнению Дхармоттары, оно содержит лишь указание на два его характерных признака и вовсе не имеет в виду исчерпать сущность восприятия. Сущность восприятия состоит в наглядности представлений, в познании объектов как присутствующих пред чувствами (arthasākṣātkāritva).

[56*] Букв. «всякое (знание, о котором и) вы и мы хорошо (pra) знаем, что оно есть знание, делающее наглядным (нечто) в объектах, (на него) следует смотреть как на отличающееся, отторгнутое от воображения (и) иллюзорности» (Yat tad bhavatām asmākaṁ cārtheṣu sākṣātkārijñānaṁ prasiddhaṁ tat kalpanāpoḍhābhrantatvayuktaṁ draṣṭavyam).

вий. А таковая должна быть телом протяженным и иметь цвет.[57] Знание, не содержащее ошибки относительно такого именно объекта, и называется лишенным иллюзии.

(Указание на совокупность) обоих этих признаков иметь целью опровергнуть неправильный взгляд (на восприятие), но не отличить его от умозаключения, так как смешение (с умозаключением) невозможно уже благодаря упоминанию одного из них: отличия от мышления. Но если бы здесь не было упомянуто еще и об отсутствии иллюзии, то можно было бы прийти к тому выводу, что видение движущегося дерева и т. п. (иллюзии) суть (правильные) восприятия, так как они не составляют (отвлеченного) мышления. А так как человек, действуя на основании их, действительно достигает дерева,[58] то можно было бы прийти к заключению, что (во-первых, восприятие движущегося дерева) представляет собою достоверное познание, потому что оно не противоречит (опыту), и (во-вторых) что оно есть правильное чувственное восприятие, потому что оно не есть отвлеченная мысль. Для того, чтобы исключить такое (восприятие), сказано, что оно не должно заключать в себе иллюзии. Действительно, оно не есть правильное восприятие, потому что представляет собою иллюзию, и оно также не есть умозаключение, потому что не создано (мышлением) на основании (логического) признака в одном из трех его видов.[59] Другого же способа достоверно-

---

[57] Saṃniveçopādhiḥ = saṃsthānaviçeṣaḥ = mūrtiḥ или vyaktiḥ. Ср. Nyāyakoṣa, 2-е изд., sub voce *mūrtiḥ*. Varṇātmaka, вероятно, соответствует udbhūtarūpatva у позднейших найяиков. Объект, для того чтобы быть восприемлемым, должен иметь два качества: размер, или ограниченность в пространстве (mūrtatva или mūrti), и цвет, т. е. видимость для глаза (udbhūtarūpatva). Эти два качества составляют необходимое условие при восприятии посредством органа зрения. Мнения философских школ расходятся по этому вопросу, поскольку эти качества составляют необходимое условие при восприятии посредством других органов чувств. См.: Athalye. 223.

[58] Под действованием и достижением здесь следует разуметь направление на объект внимания и достижение его познанием, т. е. апперцепцию; ср. выше объяснение pravṛtti и prāpaṇa (3. 17—20).

[59] О трех видах логического признака, или среднего термина, см. ниже, во 2-м отделе [II, §2].

го познания не имеется. Поэтому мы и утверждаем, что видение движущегося дерева и т. п. есть ложное познание.

Но если (кто-нибудь спросит): каким же образом мы на основании такого восприятия, если оно неправильно, все-таки познаем (получаем апперцепцию) дерева, то мы ответим: дерево мы познаем не на основании этого (ложного восприятия), ибо им определяется дерево как движущееся по разным местам. Мы же достигаем (получаем апперцепцию) дерева, прикрепленного к одному месту. Из этого следует, что движущееся дерево, поскольку оно движущееся, нами не познается; а то дерево, которое нами познается, не тождественно с тем, которое передало ощущение (своего присутствия перед нами).[60] На основании (ложного) восприятия мы вообще не можем достигнуть (никакой апперцепции). Если же, например, (апперцепция) дерева в этом случае нами достигается, то только на основании иного (правильного) познания. Таким образом, отсутствие иллюзии упомянуто для устранения неверного взгляда на восприятие.

Умозаключение же содержит в себе иллюзию.[61] (Ниже мы поясним, что между непосредственным и окончательным объектом познания есть разница как при восприятии, так и при умозаключении; но при восприятии нет противоречия между непосредственным и окончательным объектом, тогда как при умозаключении оно есть), потому что его непосредственный объект есть общее понятие, на место которого деятельностью нашего сознания подставляется индивидуальный

[60] Букв. «поэтому, обладающее каковым местом движущееся дерево усмотрено, обладающие таковым местом не достигнуто; обладающее же каковым местом дерево достигнуто, обладающее таковым местом не усмотрено» (Tato yaddeço gacchadvr̥kṣo dr̥ṣṭas taddeço nāvāpyate. Yaddeçaś cāvāpyate sa na dr̥ṣṭa iti). Это значит, что те пространственные определения, которые мышление наше приписывает в этом случае дереву, не соответствуют той локализации в пространстве, которую надлежало приписать тому дереву, тому объекту, той реальности, которая является подкладкой этого дерева как его субстрат.

[61] О том, что умозаключение заключает в себе некоторую иллюзию, см. в примеч. 103.

объект.[62*] При восприятии же та форма объекта, которую мы непосредственно воспринимаем, не стоит в противоречии (с окончательным результатом познания — апперцепцией).

Не следует тут понимать слова 'не заключающий в себе иллюзии' как равнозначащие словам 'не противоречащий (опыту)'.[63] Так как восприятие есть не что иное, как (вид) достоверного познания, то уже из понятия о достоверном познании следует, что оно не может противоречить (опыту), и упоминать (в определении его) еще раз, что оно не противоречит (опыту), не имело бы смысла. Действительно, объясняемое предложение получило бы тогда следующий смысл: то непротиворечащее (опыту) познание, которое мы называем восприятием, отличается от мышления и не противоречит (опыту). Подобное повторение слов 'не противоречит опыту' ничего не выражает. Таким образом, под словами '(знание), не заключающее в себе иллюзии', следует разуметь знание, не стоящее в противоречии с объектом в его непосредственно познаваемой (наглядной) форме, той, которая способна испытывать на себе целесообразные действия.

Далее автор разъясняет, что здесь разумеется под мышлением (которое генетически отличается от чувственной стороны восприятия).

5. Под мышлением (мы разумеем способность) мыслить (такие) образы, которые могут войти в тесную связь со словом.[64*]

[62*] Букв. «потому что оно оперирует (pravr̥ttatvāt), сознавая объект (arthādhyavasāyena) в не-объекте (anarthe), который составляет его собственное представление (svapratibhāse)».

[63] В этом месте, по свидетельству анонимного комментатора, опровергается толкование Винитадевы, который объяснял слова 'не заключает в себе иллюзии' как равнозначащие словам 'не противоречит опыту'. Винитадева, как уже замечено выше, исходил из того мнения, что оба признака, приписываемые здесь восприятию, должны описывать его сущность и отличать его от умозаключения. По мнению же Дхармоттары, они упомянуты лишь для того, чтобы опровергнуть ложное понимание восприятия.

[64] Букв. «воображение есть смысл о представлении, годном к слиянию с обозначением» (Abhilāpa-saṁsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā).

'Слово' есть то, чем что-нибудь обозначается, т. е. звук, имеющий (определенное значение).[65] Слияние с обозначением есть соединение[66*] в одном представлении образа, обо-

---

[65] Этим толкованием термина 'слово' имеется в виду указать на следующий ход мыслей. В слове различаются две стороны: звук, обозначающий известное содержание, и смысл, обозначаемый этим звуком. В первом случае термин 'слово' следует этимологически объяснять как существительное, обозначающее орудие действия (karaṇasādhana = karaṇavyutpatti), т. е. то, *чем* что-либо обозначается (abhilāpyate 'aneneṭy abhilāpaḥ). Во втором случае его следует объяснять как именное образование, выражающее результат действия (kāryavyutpatti): то, что чем-либо обозначается (abhilāpyata etad ity abhilāpaḥ). Комментатор Винитадева придал словам Дхармакирти в объясняемом предложении последнее значение. Дхармоттара же не соглашается с ним и утверждает, что под словом в данном случае нужно разуметь звук, имеющий способность войти в тесную связь с известным представлением, т. е. орудие обозначения. Он, следовательно, понимает термин 'слово' только как обозначение (denotation), а Винитадева, кроме того, и как известное содержание (connotation). Разногласие это имеет некоторое значение потому, что им затрагивается вопрос об отношении общих представлений к единичным. Обозначаемая сторона, т. е. содержание слова, составляет общее представление или, если и единичное, то такое, в котором внимание обращено на общие признаки, предмет обозначается вместе с его качествами (sāmānyādi). 'Образ, способный слиться со словом', по объяснению Винитадевы, и значит именно образ, в котором мыслятся общие его признаки. По объяснению же Дхармоттары, здесь нет необходимости под 'словом' понимать обозначение непременно общих признаков объекта (connotation). Как мы увидим ниже, он в известном смысле допускает, что и единичный объект, т. е. объект, отделенный от всех своих принадлежностей, вступает в тесную связь со словом. «Вопрос о том, в каких отношениях стоит слово к общим признакам, будет сам собою ясен после анализа того, что собственно является объектом каждого из источников нашего познания» (viṣayacintāyāṁ sāmānyāder viṣayabhāvatvena sāmarthyāt kathitaṁ bhavati), говорит анонимный комментатор.

[66*] Вм. çilanam и milanam, как читают рукописи, мы бы предпочли читать melanam, так как это слово ближе передает слово saṃsarga, которое, очевидно, имеется в виду объяснить. Анонимный

значаемого звуком, с образом тех звуков, которые его обозначают, так что вместе составляется (одно) воспринимаемое представление. Поэтому, когда (говорят), что слово вступило в тесную связь со звуком, то (следует разуметь), что образ, обозначаемый звуком, и образ звуков, его обозначающих, слились в одном представлении.[67]

(В объясняемом предложении) упомянуто такое мысленное созерцание, в котором представление о предмете может вступить в тесную связь со словом. Здесь (следует заметить, что между мыслями и словами нет полной пропорциональности). Бывают мысли, в которых представление слито со словом. Например, мысль о горшке у человека, знакомого со значением этого слова, имеет предметом представление объекта 'горшок', неразрывно связанное со словом ('горшок'). Но бывает, что мы мыслим такие образы, которые хотя и не слиты со словом, однако способны к такому слиянию, как например, мысли ребенка, не знакомого с употреблением слов. Теперь, если бы было сказано, что при мышлении представление слито со словом, то (такое определение) не обнимало бы мышление того человека, который не знаком со значением слов. Но так как (в правиле) сказано: (мышление таких образов, которые) 'могут' (вступить в тесную связь со словом),— то мышление и такого человека подойдет (под наше определение). Хотя мышление однодневного ребенка не состоит из представлений, слитых со словами, оно тем не менее состоит из таких представлений, которые способны слиться со словами. Те же представления, которые слиты со словом, также способны к этому слиянию. Таким образом,

---

комментатор имеет milanam, которое объясняет через saṃghaṭanam.

[67] Анонимный комментатор поясняет, что автор здесь хочет подчеркнуть свое мнение о том, что сливаются лишь психические субстраты слова и его смысла между собой, но не сливаются слово с объектом в действительности. По буддийскому воззрению, происхождение значения звуков условно и сами звуки не имеют неразрывной связи с объектами. Этим также подчеркивается отрицательное отношение к взгляду школы мимансаков, которая материализировала связь слова со смыслом. Мимансаки, а также и другие школы, говорили о слиянии слова со смыслом (çabdārthayoḥ saṃsargaḥ), буддисты же говорили лишь о слиянии образов или представлений, им соответствующих.

оба рода представлений обнимаются (нашим определением), потому что в нем стоят слова: 'которые могут (вступить в тесную связь со словом)'.

(Но могут спросить): если (представление) не слито со словом, то откуда взялось убеждение в том, что оно способно слиться? (На это мы отвечаем): потому что таковые представления не ограничены (лишь тем объектом, который воспринимается).[68] Эта независимость наших представлений от внешних объектов обусловливается тем, что (во внешнем мире) нет объектов, которые бы их создавали и поэтому ограничивали бы их (пределами абсолютной своей единичности).[69] В самом деле, если бы познаваемый единичный объект сам (создавал) представление, то он мог бы дать только представление, не выходящее из пределов (своей единичности).[70] Например, какой-либо цвет, порождая зрительное ощущение (не дает нашему представлению никаких определений ни в пространстве, ни во времени, ни по внешне-

---

[68] О представлении, ограниченном лишь тем, что действительно воспринимается одними чувствами, см. во второй части (о воспроизводительном воображении).

[69] Букв. «и факт (-tva) независимости представлений (происходит) от отсутствия (внешней) причины, ограничивающей (собою) представление» (Aniyatapratibhāsatvaṁ ca pratibhāsaniyamahetor abhāvāt). Если бы представление создавалось внешним объектом, то оно и ограничивалось бы только тем объектом, который его создал, пределами его абсолютной индивидуальности. Тогда как в действительности каждое представление есть результат синтеза, определяющего его отношение ко всему нашему познанию, ко всей доступной познанию природе. О представлении, ограниченном лишь тем, что действительно воспринимается одними чувствами, см. во второй части (о воспроизводительном воображении).

[70] Букв. «непосредственно схватываемый объект, создавая познание, мог бы создать только ограниченное представление» (Grāhyohy artho vijñānaṁ janayan niyatapratibhāsaṁ kuryāt). Относительно grāhya artha ср. ниже [в тексте], откуда видно, что этот термин означает 'непосредственный объект восприятия', противополагаемый его окончательному результату, т. е. единичное ощущение или 'момент'. Этот действительно-реальный, трансцендентальный объект не создает нашего представления, так как последнее состоит из мысли, на ощущения не разложимой, и представляет поэтому создание нашего активного мышления.

му виду): он создает представление, ограниченное пределами (своей собственной абсолютной индивидуальности). Восприятие же, соединенное с мыслью, не происходит от (какого-либо внешнего) объекта. Поэтому-то оно состоит из таких представлений, которые могут существовать и независимо (от внешних объектов). Таких объектов, которые создавали бы (представления) и ограничивали бы их (пределами своей абсолютной индивидуальности, т. е. объектов, адекватных нашим представлениям,— во внешнем мире) нет.[71]

Далее, почему же (мы знаем), что такое (восприятие, соединенное с) мышлением, не порождается воспринимаемым объектом? — Потому что оно не зависит от его присутствия. Действительно (даже в самом элементарном познании содержится мысль, не разлагающаяся на ощущения. Например), пока ребенок не признает, что перед ним та самая материнская грудь, которую он видел раньше, до тех пор он не прильнет ртом к ней и не перестанет плакать.[72] Мысль, в ко-

[71] Букв. «поэтому, вследствие отсутствия фактора, ограничивающего представления, оно есть независимое представление» (Tataḥ pratibhāsaniyamahetor abhāvād aniyatapratibhāsam), т. е. нет таких реальных объектов, которые заключали бы в себе самих тот самый синтез, который содержится в представлениях.

[72] По свидетельству анонимного комментатора, наш автор опровергает этими словами мнение мимансаков, которые утверждали, что неясные представления детей и людей глупых действительно следует отличать от мышления, но ясные и раздельные представления людей зрелых ни в каком случае из области мышления исключены быть не могут. Дхармоттара старается показать, что даже представления однодневного ребенка являются результатом синтеза, произведенного его сознанием и не находящегося в самих объектах его мышления, что, следовательно, чисто чувственное познание не существует. Это нисколько не противоречит теории нашего автора о том, что чувства и мысль суть генетически различные источники нашего познания. Именно потому, что разница между ними генетическая, ни один из них на опыте не дает никакого познания. Говоря его словами, чувственное познание 'достигается' (prāpti, adhigama) только тогда, когда оно 'соединяется с мыслью' (vikalpenānugamyate). Если бы разница между ними состояла только в логической степени ясности, то каждый источник давал бы свои продукты познания, более или менее ясные. Но так как познание есть результат двух источников, генетически

торой соединено в одно целое то, что было воспринимаемо раньше, и то, что воспринимается теперь, не имеет (строго говоря) своим объектом находящегося налицо предмета, так как то, что было созерцаемо раньше, (теперь) отсутствует. А (само собой разумеется, что если представление) относится к отсутствующему объекту, то оно не зависит от последнего (и не является его созданием). То (представление), которое не зависит (от присутствия объекта), есть самостоятельное представление, так как такого фактора, который бы собою его ограничивал, нет (т. е. такого объекта, который бы во всем ему был равен, не существует). Такое именно представление способно слиться со словом. Чувственное же познание, не будучи в состоянии воспринять ничего иного, кроме наличного объекта, зависит от последнего.[73] Оно состоит из представлений, ограниченных (абсолютной единичностью реальных объектов), потому что реальный объект действительно является фактором, ограничивающим собою это представление.[74] Поэтому подобное (абсолютно единичное ощущение) и не способно вступать в связь со словом. Из этой именно мотивировки[75*] ясно, почему, по нашей теории,

---

друг от друга отличающихся, то ни один из них сам по себе не может дать того, что является лишь результатом их взаимодействия.

[73] Т. е. вызывается реальным объектом; по объяснению анонимного комментатора и эти слова направлены против теории Кумарилы о том, что чувственное познание (Ālocanā) дает лишь неясные представления, которые становятся ясными, когда ум направит на них свое внимание.

[74] Следует помнить, что в выражениях 'зависит от объекта' (arthasāpekṣam, 8. 17), 'не зависит от объекта' (arthanirapekṣam, 8. 15), 'объект есть фактор ограничения' (arthasya niyamahetutvāt, 8. 17), под словом 'объект' разумеется реальный объект, противополагаемый 'не-объекту' (anartha, 12. 20), т. е. нереальному объекту, или явлению. Поэтому выражение 'зависит от объекта' означает то, что находится в связи с реальным объектом, а 'не зависит от объекта' — то, чему не имеется в реальном мире ничего соответствующего. Таким образом, здесь проводится мысль, что вещи в себе не могут быть названы, не могут быть познаны — познаны в качестве абсолютно-единичных субстратов наших представлений. Они не могут быть познаны (erkannt), но существование их может быть мыслимо (gedacht).

чувственное восприятие есть источник знания, генетически отличающийся от мышления, но это ничуть не мешает ей допускать, что слова обозначают единичные объекты. Действительно, несмотря на то что и единичный объект обозначается словом,— и существует единичное слово, его обозначающее, тем не менее представление, слившееся со словом, не может создаться без участия мышления. Само чувственное познание, так как оно строго ограничено абсолютной единичностью того объекта, который действительно воспринимается, никогда не даст представления, способного слиться со словом, и (в этом именно смысле мы и определяем его как коренным образом) отличающееся от мышления.

(Но в таком случае нам могут возразить, что восприятие неотделимо от мышления). Например,[76] слуховое восприятие

[75a] Букв. «именно поэтому говорится об этом восприятии (восприятии звука), отдельном от мышления, причем вполне допускается у единичного объекта соотношение обозначающего к обозначаемому. Действительно, хотя именно единица существует как обозначаемая и обозначающая, тем не менее познание, обладающее объектом, слившимся с обозначением, соединено с воображением» (Ata eva svalakṣaṇasyāpi vācya-vācaka-bhāvam abhyupagamyaitad avikalpakatvam ucyate. Yady api hi svalakṣaṇam eva vācyaṁ vācakaṁ ca bhavet tathāpy abhilāpa-saṁsr̥ṣṭārthaṁ vijñānaṁ savikalpakam).

[76] Дхармоттара хочет здесь пояснить примером свое разногласие с Винитадевой. Последний утверждает, что мышление совершается лишь над общим, а восприятие может воспринимать только единичное, поэтому мышление и отличается так радикально от восприятия. Дхармоттара же утверждал, что мышление совершается над общим столько же, сколько и над единичным, равно и восприятие дает в результате только мысль, содержащую в себе отношение общего к частному (схематизм). Для примера возьмем какое-либо слово, например, слово 'горшок'. Оно прежде всего представляет собою известный звук, воспринятый слухом. Но, кроме того, оно имеет известное значение, значение предмета «горшок». Нельзя отрицать, что в этом звуке, т. е. объекте, воспринимаемом чувством слуха, действительно содержится сторона обозначающая и сторона обозначаемая. Однако обе эти стороны заключаются не в объекте слуха самом по себе. Например, значение слова 'горшок' есть конечный результат громадного исторического развития, начавшегося еще в то время, когда начал создаваться язык. Непосредственно воспринять это значение через чувство слуха нельзя.

(ведь также) воспринимает (любое слово в качестве) «абсолютно единичного звука». (Однако мы не можем отрицать, что это слово, будучи) единичным звуком, содержит в себе, с одной стороны, известное значение, а с другой стороны (звук сам по себе), обозначающий (это содержание. Вследствие этого нам могут возразить, что слуховое восприятие) должно быть признано за представление, способное слиться со словом, а потому и за представление, созданное мышлением. (Нельзя поэтому провести строгой грани между таким восприятием и мышлением).

(Но это рассуждение несостоятельно), такой ошибки нет (в нашей теории). Хотя мы и признаем, что в таком единичном звуке может заключаться известный смысл, однако нельзя сказать, что мы воспринимаем этот смысл непосредственно слухом. Смысл известного звука есть результат мыслительной деятельности, обнимающей собою всю жизнь языка, начиная с самого того времени, когда по договору между людьми известным звукам был придан соответствующий смысл. Нельзя сказать, чтобы то реальное, что составляет подкладку нашего восприятия в данный момент, было тождественно с объектом, воспринимавшимся людьми в то давно прошедшее время, когда звукам впервые был придан известный смысл. Действительно, восприятие, бывшее тогда, теперь не существует, и объект, воспринимаемый теперь, не тождествен с объектом, воспринимавшимся тогда. В этом смысле восприятие слова через чувство слуха не воспринимает в действительности значения этого слова.[77] На том же основа-

Школа найяиков, исходя, вероятно, отчасти из этого соображения, утверждала, что мы вовсе не слышим слов (açrāvaṇaḥ çabdaḥ), а познаем их умозаключением, о чем см. ниже, отд. III. 51.

[77] Букв. «Нет такой ошибки. Хотя у единичного объекта есть соотношение обозначаемого к обозначающему, но единичный объект мог быть воспринят как обозначаемый и обозначающий, только будучи воспринимаем, поскольку он созерцался во время уговора. Но у реальной вещи нет теперь того, что было объектом восприятия во время уговора. Действительно, подобно тому, как созерцание во время уговора теперь прекратилось, точно так же и вещь теперь не (может) быть объектом того (созерцания). Поэтому слуховое восприятие, не воспринимая того, что было созерцаемо раньше, не воспринимает непосредственно (в звуке) соотношения стороны обозначаемой и обозначающей» (Naiṣa doṣaḥ. Saty a-

нии и восприятие йогинов, несмотря на то что им ясен смысл всех слов, нельзя приравнять к чистому воображению,[78] так как они не могут в действительности воспринять того, что было воспринято тогда, когда слова в первый раз получили свое значение.

6. Познание, отличающееся (генетически от мышления) и не представляющее собою иллюзии — .вызванной болезнью глаз, быстрым движением (воспринимаемого объекта или) движением (воспринимающего) на лодке, внутренними болезнями и т. п. — есть восприятие.

Познание, отличающееся от мышления, свободное от него, т. е. не имеющее характера вышеописанного мышления (синтеза), и *притом* — так следует соединять (предшествующие слова с последующими) — не представляющее собою иллюзии, называется восприятием.[79]

Слепота есть потеря зрения,— это причина иллюзии, зависящая от (недостатка в) органе чувства. Быстрое движение (порождает иллюзию: например), при вращательном движении головни. Если головня вращается потихоньку, то она не порождает иллюзии (огненного) круга, поэтому слово 'вращение' наиболее близко определяется словом 'быстрое'. Эта причина иллюзии находится в объекте восприятия. Под движением на лодке разумеется передвижение (путешествен-

---

pi svalakṣaṇasya vācya-vācaka-bhāve saṅketakāladr̥ṣṭatvena gr̥hyamāṇaṁ svalakṣaṇaṁ vācyaṁ vācakaṁ ca gr̥hītaṁ syāt. Na ca saṅketakālabhāvidarçanaviṣayatvaṁ vastunaḥ sampraty asti. Yathā hi saṅketakālabhāvidarçanam adya niruddhaṁ tadvat tadviṣayatvam apy arthasyādya nāsti). Буддийский взгляд на происхождение значения слов состоит в том, что известным звукам по уговору между людьми (saṃketa) было приписано известное значение. Взгляд этот выставляется ими в противоположность взгляду школы мимансаков, которые утверждали, что звукам принадлежит известный смысл независимо и помимо человеческого познания. Школа найяиков примыкала к буддийскому взгляду, но творцом соглашения относительно звуков считала Бога (ІÇvarasaṃketa). (См. во второй части о значении слов).

[78] Как то делали мимансаки, см.: ÇV. Prat., 32. О том, что йогинам приписывалось знание смысла всех слов, а также понимание речи животных и птиц, см.: YS. III. 17.

[79] Об иллюзии см. во второй части.

ника) на ней. Словом 'движение' имеется в виду указать на то, что когда лодка движется, то у стоящего на ней человека рождается иллюзия движущегося (по берегу) дерева. Это внешняя причина иллюзии. Болезнь есть нарушение равновесия между тремя основными элементами нашего тела: внутренними ветрами, желчью и слизью.[80] Действительно, когда, например, внутренние ветры приходят в беспорядок, у человека могут появиться галлюцинации (ему кажется, что он видит) пылающие столбы и т. п. Эта причина иллюзии внутренняя. Все помянутые причины иллюзии, как зависящие от (недостатка в) органе чувства, так и находящиеся в объекте восприятия, как внешние, так и внутренние — все в сущности неправильно аффицируют деятельность органов чувств. Если орган не аффицирован (в этом смысле), то не может быть и иллюзии. Перечисленные, кончая внутренними болезнями, причины иллюзий названы примерно.[81*] Слова 'и т. п.' относятся к таким причинам, зависящим от недостатка в органе чувства, как например, болезнь глаз, называемая дальтонизмом;[82] к таким причинам, находящимся в объекте, как например, его быстрое движение взад и вперед. Действительно, при быстром махании головни взад и вперед рождается иллюзорное представление палки огненного цвета. Далее подразумеваются такие внешние причины, как езда на склоне, и такие внутренние причины, как сильный удар по чувствительному месту. Такое знание, которое

---

[80] Индийская медицина исходит из представления о том, что тело состоит из трех основных 'соков', doṣa (humores): воздуха, или ветров, желчи и слизи, которые у здорового человека находятся в состоянии равновесия. Всякая болезнь обусловливается тем, что это равновесие нарушено. Большинство нервных заболеваний объяснялось расстройством внутренних ветров. Галлюцинации считались одним из симптомов этого расстройства, см.: *Jolly*. Medicin. S. 118.

[81*] Букв. «эти, кончая внутренними болезнями, таким образом названные (причины), суть первые (из тех, которые можно было бы перечислить)» (Ete saṅkṣobhaparyantā ādayo yeṣāṁ te tathoktāḥ).

[82] Jolly (Medicin. Grundrß (der Indoarischen Philologie) упоминает *kāca* (бельмо) в числе болезней глаз, а *kāmalā* (желтуху) в числе внутренних болезней, ср. P. 87 и 112. В философских сочинениях часто употребляется сложный термин *kācakāmalā* для обозначения особой болезни глаз, которой вызывается цветовая иллюзия.

не содержит в себе иллюзии, вызванной этими причинами, называется правильным восприятием.

[§ 5. ВИДЫ ВОСПРИЯТИЯ]

Объяснив таким образом определение восприятия, наш автор переходит к его разновидностям. При этом он имеет в виду опровергнуть неправильные взгляды тех, которые полагают, что восприятие ограничивается одной лишь деятельностью органов внешних чувств,— тех, которые находят ошибочным определение восприятия внешних объектов посредством внутреннего чувства, а также не признают самовосприятия и восприятия йогинов за особые виды восприятия.[83] Он говорит:

7. Оно имеет четыре разновидности.

Во-первых:

8. Познание посредством внешних чувств.

Познание посредством внешних чувств, т. е. познание, поскольку оно зависит от деятельности этих чувств, есть (первый вид восприятия).

Чтобы опровергнуть мнение тех (своих противников), которые находят ошибочной (теорию) восприятия внутренним чувством (внешних объектов), автор делает следующее определение (этого восприятия):

9. Восприятием внешних объектов посредством внутреннего чувства мы называем тот момент, который непосредственно следует за внешним восприятием, причем по-

---

[83] Слово «разновидности» не вполне точно передает мысль автора, так как он не имеет в виду четырех равноправных подразделений одного и того же восприятия. Первые три вида суть скорее различные фазисы, в которых представляется каждое восприятие в освещении критической теории познания. При восприятии каждого объекта замечается деятельность внешних чувств и деятельность внутреннего чувства, кроме того, каждое восприятие сопровождается сознанием своего «я». Четвертый вид восприятия, восприятие йогинов, действительно, как увидим ниже, является особым видом восприятия.

следнее содействует первому; внешнее восприятие с ним однородно и непосредственно с ним связано.[84*]

Объект этого второго вида восприятия не отличается от объекта первого вида, т. е. от объекта, воспринимаемого внешними чувствами.[85] Между ним (и объектом внешнего восприятия) нет разницы. Под разницей здесь разумеется как расстояние во времени, так и различие по существу. Следовательно, здесь отрицается всякая разница (между объектом внешнего и внутреннего восприятия, и поэтому восприятию посредством внутреннего чувства не приписывается особого внешнего объекта); речь идет только о том моменте, в который объект внешнего восприятия проникает (в сознание, а это происходит) во второй момент (существования объекта, момент, совершенно) однородный с первым: т. е. здесь разумеется момент, следующий за моментом восприятия через внешнее чувство,[86*] момент, лежащий в одной цепи (моментов, объединенных нашим сознанием относительно данного объекта).

(В объясняемом предложении) сказано, что этот второй объект содействует первому. Содействие можно понимать двояким образом: или как (реальное) воздействие друг на друга, или как (представляющееся) нам сопутствие одному результату.[87] (Здесь разумеется последнее) так как, согласно

[84*] Букв. «восприятие внутренним чувством есть то, что порождается восприятием внешнего чувства, которому содействует объект, не отличающийся от собственного объекта (внешнего чувства), причем (это внешнее восприятие является) однородною (sam) с ним и непосредственною его причиною» (Svaviṣayānantaraviṣayasahakāriṇendriyajñānena samanantarapratyayena janitaṁ tan manovijñānam).

[85] Букв. «свой, т. е. собственный объект чувственного познания — от него не отличается (объект, воспринимаемый внутренним чувством)». Следовательно, всякий объект, воспринятый внешними чувствами, воспринимается, кроме того, и внутренним чувством, другими словами — всякое представление, как особое состояние познания, должно быть отнесено и к внутреннему чувству. Ср. КЧР. S. 98.

[86*] Букв. «за моментом, который имеет своим объектом чувственное восприятие» (indriyavijñānaviṣayakṣaṇād uttara...).

[87] Букв. «Таким образом, указывается на такое чувственное восприятие, которому содействует этот (второй момент-объект). Со-

нашей философской системе,[88a] вещи реально существуют только в течение одного момента и не могут развивать особой силы, выходящей за пределы их самих,[89] для создания какого бы то ни было результата. И действительно (причинная связь заключается не в самих объектах — моментах, а только в нашем представлении): так как объект и внешнее восприятие создают совместно один результат — внутреннее восприятие, то нельзя сказать, будто мы допускаем взаимодействие между объектом внешнего восприятия и объектом внутреннего восприятия, т. е. между первым и вторым моментом того же объекта; в действительности между обоими объектами нет взаимодействия (объединяются они лишь в нашем сознании).

Нам возражают, что под наше определение подойдет также и восприятие йогина: когда йогин отгадывает мысли другого человека, то получается также взаимодействие двух моментов. Первым моментом является внешнее восприятие этого человека, вторым же моментом внутреннее восприятие йогина. Не таким же ли образом внутреннее чувство отгадывает то, что восприняли внешние чувства?[90] Вот для того,

---

действующий фактор бывает двояким: действительно (upa) действующий на другого, и сопровождающий (kārī = sahakārī) один результат» (Sa sahakārī yasyendriyavijñānasya tat tathoktam. Dvividhaç ca sahakārī. Parasparopakārī, ekakāryakārī ca). Ср. SDS, 10, откуда видно, что sahakārin есть более общее понятие — всякая сопутствующая причина,— а upakārin только фактор, имеющий объективную реальность.

[88a] Букв. «здесь».

[89] Букв. «не могут прибавить к себе (т. е. создать) добавочного качества (*atiçaya*)». Это добавочное качество представляет собою нечто вроде тех influxus physicus и influxus idealis, которые допускаются рационалистами и самим Кантом(в диссертации) для объяснения закона причинности.

[90] Букв. «таковым же представлением внешних чувств, когда оно есть причина-опора, порождается знание йогина» (Idṛçenendriyavijñānenālambanapratyayabhūtenāpi yogijñānaṁ janyate). Под восприятием внешних объектов внутренним чувством разумеется локализация ощущений во времени, так как время есть форма внутреннего чувства. Когда йогин отгадывает мысли другого, то получается таже взаимодействие двух моментов, двух представлений. Но эти два момента лежат в разных сознаниях, они не объединены

чтоб отличить (восприятие внутренним чувством внешних объектов, от восприятия йогина), и сказано, что (в первом случае внешнее восприятие является однородною и непосредственною причиною восприятия, совершающегося при посредстве внутреннего чувства). Причина эта однородна, потому что она есть (не что иное) как представление,— непосредственна, потому что не отделена никаким промежутком; она есть причина, потому что она его производит. Таковая (причина) порождает внутреннее восприятие. Таким образом, здесь выражена мысль, что внутреннее восприятие есть также вид восприятия, потому что оно относится к внешнему восприятию, как действие к причине, причем оба они, и внешнее, и внутреннее восприятия, лежат в одной цепи моментов (т. е. объединены мышлением в одном сознании). Поэтому восприятие йогинов (когда они внутренним чувством как бы отгадывают внешние восприятия других людей) не подойдет (под наше определение), так как оно лежит в иной цепи моментов (нежели то внешнее восприятие, которое является его объектом). Из вышесказанного ясно, что наше определение внутреннего восприятия, с одной стороны, нельзя упрекнуть в том, что оно не есть особый вид достоверного познания потому будто бы, что оно ведет к познанию (того же самого) объекта, который уже познан через внешнее восприятие. Ведь объект его отличается от объекта последнего. С другой стороны (из нашего определения) нельзя сделать и того вывода, что не могло бы быть на свете слепых, глухих и т. п., если бы внутренним чувством воспринимались иные объекты, нежели те, которые воспринимаются путем внешнего чувства, так как под объектом внутреннего чувства разумеется лишь момент, в который объект, по-

---

синтезом мышления в одном нераздельном сознании. Очевидно, против теории восприятия внешних объектов внутренним чувством делалось с чьей-либо стороны то возражение, что оно подобно восприятию йогина. Как йогин отгадывает внутренним чувством мысли других, так и внутреннее чувство отгадывает деятельность чувств внешних. Такое примерно возражение и опровергается в этом месте. Перевод сделан на основании слов анонимного комментатора, который замечает: yadā yogijñānaṁ parasyaivaṁvidhajñānam ālambate tadālambanabhūtena yogijñānaṁ janyate. О термине pratyaya см. II отд. примеч. 34.

знаваемый через внешние чувства, представляется внутреннему чувству.[91]

И такое восприятие (внешних объектов) внутренним чувством совершается, по нашему мнению, независимо от функции (внешнего органа, например) глаза. Ведь всякое познание внешнего мира, совершающееся в зависимости от функционирования глаза, следует приписывать именно глазу. В противном случае (если бы познание, получаемое нами при деятельности глаза, зависело бы не от глаза, а от чего-либо другого, то) такого познания, которое вызывалось бы деятельностью глаза, вовсе бы не оказалось.[92*] Восприятие (внешних объектов) внутренним чувством есть постулат нашей философской системы. Прямого доказательства (посредством которого можно было бы установить его существование) не имеется. Но (мы хотим сказать), что не будет никакой (логической) ошибки признать его (за особый вид восприятия) если только определять его так (как это сделано выше) — в этом смысле мы и сделали его определение.

10.[93] Всякое сознание и всякое психическое явление самосознающи.

---

[91] Букв. «и так как воспринимается момент усвоения внешнего восприятия, то устраняется возможность неправильного вывода о небытии глухих и слепых и т. д., вследствие восприятия другого объекта, внешним чувством не воспринятого» (Yadā cendriyajñānaviṣayopādeyabhūtaḥ kṣaṇo gṛhītas tadendriyajñānenāgṛhitasya viṣayāntarasya grahaṇād andhabadhirādyabhāvadoṣaprasaṅgo nirastaḥ), т. е. все внешние объекты, которые мы действительно воспринимаем, были бы восприняты непосредственно внутренним чувством, а в этом случае слепые могли бы видеть, глухие слышать и т. д.

[92*] Букв. «иначе невозможна была бы зависимость какого бы то ни было представления от глаза» (Itarathā cakṣurāçritatvānupapattiḥ kasyacid api vijñānasya).

[93] В переводе предложения 10 первого отдела имелась существенная ошибка, единственная во всей книге. Речь идет действительно, как может убедиться читатель, о весьма нетривиальном и трудно понимаемом даже по-русски воззрении Дхармакирти и Дхармоттары. В связи с тем, что уже ко времени выхода в свет второй части данного труда Ф. И. Щербатской понял текст верно и сослался на допущенную ошибку сам, помещаем первоначальный текст ниже. В корпусе же перевода дается перевод по позднейше-

му английскому варианту, изданному автором в «Буддийской логике». Однако везде, где можно было сохранить старое прочтение, не исказив смысла, мы так и поступили. (*Примеч. ред.*).

10. Восприятие своей личности есть восприятие всех состояний своего собственного внутреннего чувства.

Наше внутреннее чувство воспринимает только внешние объекты. Но, кроме того, мы можем воспринимать и свои собственные особые состояния, например, удовольствие и т. д. Слово 'все' относится к словам 'состояния внутреннего чувства'. Удовольствие и т. п. состояния составляют объект внутреннего чувства, потому что мы ясно чувствуем (их переживание). Слово 'все' имеет целью устранить предположение, будто мы чувствуем только некоторые из душевных состояний. Таких состояний внутреннего чувства, при которых познание своего «я» не было бы очевидно, нет вовсе. Таким образом, самосознание есть чувственное восприятие, причем объект его (или представление, ему соответствующее) имеет именно ту форму, в которой мы себя сознаем. Всякий раз, когда мы на опыте воспринимаем объект внешнего мира, мы одновременно (с представлением об этом предмете, можем) сознавать и иное представление, например, удовольствие и другое чувство. Нельзя сказать, чтобы, например, синий цвет, представление которого мы воспринимаем, чувствовался ка нечто тождественное с удовольствием (которое он может возбуждать): ибо для нашего сознания синий цвет и чувство удовольствия не одно и то же. Если бы мы сознавали, что объекту 'синему цвету' соответствует представление удовольствия, то (можно было бы думать), что они действительно тождественны. Ведь мы называем воспринятым такое представление (при образовании) которого прямая функция восприятия, состоящая в том, что мы познаем объект как присутствующий перед нами, сопровождается самостоятельной деятельностью мышления, которое дает представлению его форму. Но представление, имеющее форму удовольствия, не сопровождает объекта 'синий цвет' (потому что его сопровождает представление, имеющее форму синего же цвета). Итак, во время восприятия синего цвета, который не тождествен с удовольствием, (может являться) ощущение удовольствия, совершенно от него отличающееся. (Ощущение это) есть несомненно душевное явление познавательного характера. Таким образом, мы можем чувствовать само наше познание. И это имеющее познавательный характер чувствование дает нам знать о существовании нашей личности как явления. Оно не есть создание

Сознание воспринимает только (присутствие) объекта. Психические явления воспринимают особые состояния сознания, например удовольствие и т. д. (Подчеркивается) что всякая (вспышка) сознания и всякое его особое состояние (самосознающи). В самом деле, удовольствие и т. д. ясно чувствуются и, следовательно, самоосознанны. (Самосознание) не есть особое психическое явление, отличное от всех прочих. Чтобы устранить возможность этого предположения, в определение было включено слово 'всякое'. Нет какого бы то ни было психического явления, которое не было бы сознающим свое собственное существование. (Ощущение этого своего существования) есть восприятие. В самом деле (мы так или иначе ощущаем свое существование, и) это форма нашего познания, которая представляет собою чувство своего собственного существования, есть восприятие.[94] Согласно нашей (системе, когда внешняя реальность), например цветная (полоска), воспринимается, мы в то же самое время внутренне чувствуем нечто в форме благополучия или (некой иной эмоции), что есть нечто нетождественное (цветной полоске). Невозможно утверждать, что, например, (полоска) синего цвета ощущается сама, как существующая в виде удовольствия (ею нам доставляемого), поскольку суждение нашего разума не подтверждает, что 'эта (полоска) синего цвета сама имеет образ удовольствия'. Если бы мы ощущали, что синее само имеет образ удовольствия, мы могли бы утверждать их

чистого мышления, не представляет собою иллюзии, а потому оно есть (правильное) восприятие.

[94] Букв. «действительно, в какой именно форме мы сознаем себя самих, в той именно форме самосознание есть восприятие (или очевидность)» (Yena hi rūpeṇātmā vedyate tad rūpam ātmasaṁvedanaṁ pratyakṣam). Rūpa 'форма' здесь означает то же, что и 'представление' (ābhāsa), что ясно из NBT [ниже]. Слова эти направлены против мимансаков, которые говорили, что нельзя допустить сознания своей личности, не допуская существования познающей души, так как было бы противоречием допустить в одном и том же существе сторону познающую одновременно со стороной познаваемой; на что буддисты возражали, что взаимодействие познающей и познаваемой стороны внутри нашего сознания лишь кажущееся, нереальное (avāstava), построенное нашим мышлением, и что самосознание сопровождает решительно каждый акт нашего познания. Подробнее об этом во второй части.

тождественность.[95] Ведь мы называем воспринятым тот аспект (объекта, после) которого прямая функция восприятия, состоящая в том, что мы познаем объект как присутствующий перед нами, сменяется самостоятельной деятельностью мышления, которое дает представлению его форму.[96] Но (мы не можем утверждать, что ощущение, произведенное полоской) синего цвета, сменяется представлением (не синего же цвета, а) удовольствия. Итак, во время ощущения синего цвета (может являться) ощущение удовольствия, совершенно отличающегося от объекта, т. е. синего цвета. И оно несомненно есть познание. Таким образом, мы чувствуем свое собственное познание. Самосознание существенно присуще нашему познанию, оно дает нам знать о существовании себя. Оно не есть ни создание чистого мышления, не представляет собою иллюзии, а потому оно есть (правильное) восприятие.

Переходя к объяснению восприятия йогинов, он говорит:

11. Познанием йогина (мы называем восприятие внутренним его чувством) объекта, действительно существующего (в сосредоточенное размышление о котором он погружен). Оно начинается на той степени погружения в размышление, которая предшествует кульминационной.[97]

---

[95] Букв. «если бы мы сознавали, что (объекту) 'синий цвет' соответствует представление удовольствия, то ему действительно соответствовало бы представление удовольствия». По свидетельству анонимного комментатора, эти слова направлены против сторонников системы санкхья, которые утверждали, что удовольствие и т. п. чувства суть внешние объекты и воспринимаются нашими чувствами как таковые.

[96] Эти же самые слова находим в тексте [выше] с той разницей, что там они относятся к 'объекту' (yasminn arthe), а здесь к 'представлению' (yasmin rūpe).

[97] Букв. «и познание йогина, являющееся на предкульминационной степени размышления о существующем объекте» (Bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantajaṁ yogijñānaṁ ceti). Слова 'восприятие внутренним чувством' вставлены нами в текст для ясности и на основании объяснений анонимного комментатора. Выше была речь о том, что не следует смешивать йогического восприятия с восприятием посредством внутреннего чувства, из чего можно было заключить, что йогическое восприятие считают очень близким к по-

'Существующий объект' есть объект, существующий в действительности; существующим же в действительности (мы здесь называем) то, что нами познано на основании (положительных) доказательств, например, четыре великие истины (буддийского учения).[98] Погружением в размышление над действительно существующим объектом называется многократное его запечатление в уме. Кульминационная точка такого погружения есть та точка, начиная с которой познание, состоящее в представлении предмета размышления, становится ясным. 'Степень, предшествующая кульминационной', есть та, когда ясность представления не совершенно полна. Действительно: пока ясность представления не совершенно полна, до тех пор возможно ее прогрессирование (в смысле ясности); когда же она полна, прогресс невозможен. Поэтому степенью, предшествующей высшей ясности представления, называется та, которая бывает непосредственно перед полной отчетливостью. То познание, которое порождается этой предшествующей степенью и которое дает совершенно ясное восприятие предмета размышления, как будто бы он присутствовал перед ним, называется восприятием йогина. Таким образом, здесь под кульминационной степенью созерцания разумеется та степень, при которой объект начинает ясно представляться. Предшествующая степень та, при которой предмет размышления виден как бы через тонкое облако. Когда (наконец) объект размышления выступает так (ясно), как на ладони,[99] то это называется восприятием йоги-

---

следнему, и действительно, анонимный комментатор прямо называет его внутренним восприятием (manovijñānam), имеющим идеальную форму (cidrūpam). Под внутренним восприятием внешних объектов разумеется то состояние нашего сознания, которое соответствует внешнему восприятию. Оба восприятия, и внешнее, и внутреннее, составляют одно целое, лежат в одной цепи моментов. Йогическое же восприятие есть самостоятельное восприятие внутренним чувством без участия чувств внешних.

[98] 1) Бытие есть страдание, 2) людские страсти суть причина бытия, 3) уничтожение страстей прекращает бытие, 4) средством к тому является святая жизнь. Разумеются здесь, по всей вероятности, конкретные факты, углубляясь в умственное созерцание которых, йогин видит в них оправдание этих истин.

[99] Букв. «плодом деревца миробалана на ладони» — обычное выражение для означения ясности.

на. Оно действительно есть отчетливое представление, оттого оно и не есть продукт чистого мышления. Действительно, отвлеченное познание может познавать в реальном объекте (только ту его сторону), которая способна слиться со словом, так как (оно не воспринимает объект в его индивидуальности, а) воспринимает в нем (всю цепь произведенных им впечатлений, между проч. и то), которое он произвел при получении в первый раз своего названия.[100] Быть созерцаемым при получении своего названия значит быть объектом того познания, которое возникло в это время. А так как восприятие, имевшее место раньше, теперь прекратилось и более не существует, то и объект, существующий в настоящее время, не может быть предметом познания, уже прекратившегося. Поэтому (отвлеченное познание), воспринимающее в своем объекте не ту форму, в которой он действительно существует, не дает (ясного индивидуального) представления, так как оно не воспринимает объекта наличного (наглядного). И наоборот, отсутствие индивидуальности представления придает познанию отвлеченный (характер). Следовательно, так как представление (воспринимаемое йогином) отчетливо (индивидуально), то его нельзя считать созданием чистого мышления. Оно также не противоречит опыту, так как воспринимаемый объект (должен быть фактом), установленным на основании положительных доказательств. Таким образом, оно является видом правильного восприятия, наравне с прочими его видами. 'Йога' есть сосредоточенное созерцание. Тот, кто им занимается, есть 'йогин'. Его познание есть (вид) восприятия.[101*]

Вот и все виды восприятия.

[§ 6. ОБЪЕКТ ВОСПРИЯТИЯ.]

Покончив, таким образом, с разновидностями восприятия, которое отличается от мышления и не представляет собою иллюзии, автор переходит к опровержению ложных взглядов на его объект и говорит:

---

[100] Ср. выше [в коммент. к NB. I. 5], где проводится тоже мысль о том, что назвать (а следовательно и познать) возможно только синтетическое представление.

[101*] Здесь в тексте следует словесное объяснение: «стоящее на конце словечко *iti* означает окончание отдела».

12. Его объект есть единичная сущность.

Под словами 'его объект' следует разуметь объект четырех разновидностей восприятия. Единичная сущность есть (та сторона) объекта, содержание или сущность которой состоит из него самого и не имеет ничего общего (с другим). Действительно, всякий объект имеет и свою индивидуальную и общую сущность. Через восприятие мы можем познать только первую. (Следует помнить, что каждый из обоих источников) познания имеет двоякого рода объект: непосредственно воспринимаемый и окончательный. Под первым мы разумеем источник, из которого рождается познание; под вторым — объект в той форме, в которой мы фактически его мыслим. Действительно, между объектом как источником познания и той его формой, которая входит в наше сознание, есть разница.[102] Чувства могут непосредственно воспринимать только один 'момент', а в сознание наше входит 'цепь моментов', благодаря деятельности мышления (объединяющего их в отношении данного объекта) на основе чувственности. Только цепь моментов может войти в сознание на основе восприятия, так как один момент не может быть усвоен

[102] Букв. «действительно, объект источника познания двояк: непосредственно воспринимаемый (это познавание) в том виде, в котором оно появляется (в первый момент), и могущий быть достигнутым (в сознании — это тот объект), который (человек) сознает. Действительно, иной объект (непосредственно) познается, иной (окончательно) сознается» (Dvividho hi viṣayo pramāṇasya, grāhyaç ca yadākāram utpadyate, prāpaṇīyaç ca yam adhyavasyati. Anyo hi grāhyo 'nyaç cādhyavaseyaḥ). Yadākāram можно толковать как avyayaībhāva и относить к (viṣaya) utpadyate,— или же как bahuvrīhi, к подразумеваемому pramāṇam. В последнем случае Ӑkāra может также иметь свой технический смысл 'представления'. Объекты в первый момент познания порождают niyatam ākāram (NBT, 4. 8), т. е. представление, ограниченное пределами их собственной абсолютной индивидуальности. В этот момент они являются индивидуальными сущностями без качеств, вне всякой связи с другими подобными или противоположными объектами. Затем на этой основе рассудок создает представления или понятия. Слова prāpaṇīyo (viṣayaḥ), которые мы переводим 'окончательный или достигаемый в результате' собственно значат 'достижимый нашим познанием, поскольку это познание само создает свои объекты, путем синтеза моментов'.

сознанием. Такую же, но в обратном порядке, двойственность находим мы и в объекте, познаваемом через умозаключение: непосредственно тут познается не единичный объект, а общее понятие.[103] Умозаключение основывается на неразрывной связи, существующей лишь между понятиями, а не между единицами. Но при этом мышление наше под это общее понятие, под этот воображаемый предмет, непосредственно познаваемый собственно умозаключением, подставляет соответствующее ему чувственное воззрение — объект реальный. Вследствие этого окончательным объектом умозаключения является такой предмет, который мы мыслим, как реальный (хотя он сам нереален в том смысле, что не связан с реальным, чувственным моментом). Непосредственный же его объект есть (как мы уже сказали, построенный воображением) нереальный объект. В этом смысле и сказано в (объясняемом месте), что объектом восприятия является (та его сторона, которая представляет) единичную его сущность (причем под этим разумеется генезис познания, а не окончательный) его результат.[104*]

---

[103] Когда мы мыслим присутствие невидимого огня на горе на основании восприятия видимого дыма, то мы в действительности мыслим неразрывную связь понятий дыма и огня, созданных нашим мышлением. Поэтому непосредственный объект умозаключения не есть огонь как реальный объект, могущий произвести впечатление на чувства, а лишь понятие огня, на основе которого мы воображаем огонь реальный.

[104*] Букв. «подобно этому и умозаключение (непосредственно) постигает не-объект, так как оно действует путем окончательного сознания объекта в не-объекте, который есть его собственное представление (т. е. такое представление, к которому оно непосредственно, в первый момент, приводит). И далее, так как этот непосредственно познаваемый, воображаемый объект окончательно (avasīyate) сознается как единичная сущность, поэтому окончательно сознанная единичная сущность есть поле действия умозаключения. А не-объект может непосредственно быть познан. Поэтому, указывая здесь на непосредственно познаваемый объект источника знания, он сказал, что объект есть единичная сущность» (Tathānumānam api svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasāyena pravr̥tter anarthagrāhi. Sa punar āropito 'rtho gr̥hyamāṇaḥ svalakṣaṇatvenāvasīyate yatas tatas svalakṣaṇam adhyavasitaṁ pravr̥ttiviṣayo 'numānasya. Anarthas tu grāhyaḥ. Tad atra pramāṇasya grāhyaṁ viṣayaṁ darçayatā

Далее он объясняет, каков этот объект, в котором мы воспринимаем (лишь ту сторону), которая составляет его единичную сущность.[105*]

13. Единичною сущностью называется такой предмет, познавательное представление о котором изменяется в зависимости от его близости или отдаленности.[106]

Слово 'предмет' есть синоним слова объект, т. е. (здесь разумеется) объект нашего знания. 'Близость' есть нахождение в близком месте, 'отдаленность' — нахождение в отдаленном месте. Изменение познаваемого представления, т. е. представления, непосредственно познаваемого, смотря по близости или отдаленности предмета, выражается в его ясности или неясности. Тот объект знания, который близок, порождает ясное познавательное представление; отдаленный, но находящийся в месте, доступном действию органов чувств, дает неясное представление. Такой объект есть единичная сущность (абсолютный индивид). Действительно, одни только реальные вещи кажутся издалека неясными, а вблизи ясными.

Далее, почему же только объект чувственного восприятия может быть 'единичной сущностью'? (Ведь мы только что сказали, что и объект умозаключаемый сознается нами как индивидуальный). Например, огонь (в умозаключении «там есть огонь, потому что виден дым»), хотя и создан нашим воображением, однако мыслится нами как огонь видимый.[107]

На это (наш автор) отвечает: (объектом чувственного восприятия может быть только то, что действительно существует, а)

14. действительно существуют только такие (единичные) сущности.

---

pratyakṣasya svalakṣaṇaṁ viṣaya uktaḥ). Эта характеристика умозаключения приводилась уже выше.

[105*] Svalakṣaṇam здесь следует принимать в предикативном смысле = svalakṣaṇatvena.

[106] О том, в каком смысле изменение представления в зависимости от его близости и отдаленности является признаком единичности и реальности объекта, см. во второй части (о единичной сущности).

[107] Ср. ниже повторение той же мысли [в коммент. на NB. I. 16].

'Действительно сущее' есть то, что имеет не искусственную и не воображаемую сущность. Только тот предмет, который, смотря по его близости или отдаленности, дает ясное или неясное представление, действительно существует. И вследствие того, что он подлежит чувственному восприятию, потому и сказано, что именно эта единичная сущность (есть истинно сущее).[108]

Далее он объясняет, почему только такой предмет представляет собою истинно-сущее:

15. Потому что реальная вещь характеризуется тем, что она способна быть объектом целесообразного действия.

'Объект' есть цель (наших действий — положительная или отрицательная) — мы можем ее избегать или достигать. В первом случае мы желаем ее избежать, во втором желаем ее достичь. Достижение цели, или объекта, есть целесообразное действие.[109] Иметь эту способность (т. е. способность испытывать целесообразное действие) есть (своего рода) сила, она-то составляет содержание или сущность реальной вещи. Это (и называется) способностью быть объектом целесообразного действия. Благодаря такому ее свойству (единичная сущность и есть истинно-сущее). Термин 'реальная вещь' есть синоним 'истинно-сущего'. Поэтому смысл тут следующий: так как мы называем истинно-сущим такой объект, который способен подвергаться целесообразному действию, а способен подвергаться целесообразному действию такой предмет, познавательное представление о котором изменяется в зависимости от его близости или отдаленности, поэтому он-то и представляет собою истинно-сущее. Итак, цель может быть достигнута только на основании такого (действительно) воспринимаемого объекта, но не на основании объекта (построенного нашим) мышлением. Поэтому именно, хотя объект мышления и может сознаваться нами (благодаря нашему воспроизводительному воображению) как нечто наглядное, но в действительности мы не можем его видеть, так

[108] См. во второй части (о воспроизводительном воображении).

[109] Букв. «объекта, т. е. цели действия, т. е. явления (происхождения)». О том, что способность быть объектом целесообразных действий есть признак истинно-сущего объекта, см. во второй части (о воспроизводительном воображении).

как он не может быть (подкладкой) целесообразного действия, а видимый объект может. Единичная сущность (предмета), следовательно, не есть (та сторона) объекта, которая создана воспроизводительным воображением (она имеет реальное бытие).[110]

16. Противополагается ей общая сущность объекта.

Та сторона объекта познания, которая отличается от этой единичной сущности, которая не может стать единичной, есть общая его сущность.[111] Действительно, объект, мыслимый нами отвлеченно (не может оказывать влияния на соответствующее ему) познавательное представление, изменяя

[110] Выше было сказано, что каждый объект имеет свою единичную сущность и общую сущность; последняя построена нашим мышлением (adhyavasāya, niçcaya) или воспроизводительным воображением (kalpanā). Для того, чтобы определить то, что нами действительно воспринимается, и что действительно является объектом наших действий, критическое познание должно теоретически отделить единичную сущность от общей; только единичная сущность, 'момент', является реальным субстратом как восприятия, так и действия. Следовательно, ясно, что здесь разумеются не эмпирические объекты — цели, а их трансцендентальный субстрат. Ниже, при рассуждении о результате восприятия и схематизме понятий, эта мысль еще больше будет выяснена. Что именно 'момент' служит объектом целесообразных действий, доказывается, между прочим, в SDS, 9 и след., ср. также NK. 73. 19 и след. и сопоставления у de la Vallée Poussin. P. 12 и след.

[111] Под общей сущностью объекта разумеется не только общее понятие, но понятие вообще, все то общее, что имеется и в каждом единичном объекте. Другими словами, под общей сущностью разумеется та сторона объекта, которая обладает принадлежностями, соединяющими и отделяющими ее от всех прочих объектов,— которая, следовательно, дает объекту его место в природе. Так как все эти принадлежности созданы синтезом нашего мышления, то отсюда ясно, что и по буддийскому воззрению вся природа как целое есть лишь явление, созданное самим мыслящим субъектом из материала, доставленного ощущениями, единичными 'моментами', которые сами по себе не имеют приписываемых им общих качеств. «Общее,— говорит анонимный комментатор,— не принадлежит к единичной сущности объекта».

его в зависимости от своей близости или отдаленности.[112*] Например, воображаемый огонь[113] существует благодаря воображению, и благодаря воображению он может быть отдаленным и близким. От близости или отдаленности такого воображаемого огня не изменяется его познавательное представление в смысле ясности или неясности. Поэтому и сказано, что он отличается от единичного объекта. Общий объект есть такой объект, который характеризуется общими признаками. Это значит (что общим объектом называется) та сторона объекта, которая сообща принадлежит многим объектам. Воображаемая форма огня принадлежит вообще всем существующим формам огня, поэтому она состоит из общих признаков (огня).

Желая указать, что эта общая форма непосредственно познается умозаключением, он говорит:

17. Эта общая сущность есть объект умозаключения.[114]

'Объект умозаключения', т. е. та форма объекта, которая непосредственно познается в нем.[115*]

Если бы автор (решил отложить до следующей главы) разъяснение того, что объект умозаключения есть общее (понятие), он должен был бы повторить в ней это место, в котором он здесь объясняет природу единичного объекта. Поэтому для краткости он в отделе о восприятии упомянул также и об объекте умозаключения.

[§ 7. РЕЗУЛЬТАТ ВОСПРИЯТИЯ]

После опровержения неправильного взгляда на объект умозаключения он устраняет неправильный взгляд[116] на его результат и говорит:

[112*] Букв. «объект, нами окончательно сознаваемый через представление, соединенное с воображением (т. е. через синтетическое представление), не изменяет познаваемого представления в зависимости от близости или удаленности» (Vikalpavijñānenāvasīyamāno hy arthaḥ sannidhānāsannidhānābhyāṁ jñānapratibhāsaṁ na bhinatti).

[113] В умозаключении: на горе есть огонь, потому что есть дым.

[114] Ниже будет объяснено, что под термином 'умозаключение' разумеется здесь также суждение и мышление вообще.

[115*] Здесь в тексте следует грамматическое объяснение: «местоимение (это) согласовано в роде со сказуемым».

18. Результатом этого источника достоверного познания следует считать само воспринятое представление.

То самое восприятие, о котором шла речь, является также и результатом этого источника достоверного познания.[117]

Отчего же оно является (одновременно источником и) результатом?

19. Оттого, что оно же содержит в себе и понятие объекта.

'Понятие объекта' есть определенный его образ. Оно есть форма нашего познания, форма, к которой приводит восприятие. Благодаря такому обстоятельству восприятие и является (результатом этого источника познавания). Это значит следующее. Источником правильного познания мы называем такой познавательный процесс, который дает нам (наши представления). Сила же, дающая нам (наши представления), не может быть присуща самим объектам (по поводу коих они возникают). Если бы, например, семя порождало свое представление точно так же, как оно порождает растение, то последнее должно было бы сознавать то семя, от которого оно произошло, подобно тому, как представление семени есть продукт, сознающий свой источник.[118] Познание, хотя и

[116] Этими словами автор, очевидно, хочет сказать, что хотя мы теоретически и отличаем результат восприятия от его источника, однако на опыте, который единственно доступен нашему познанию, этой разницы мы видеть не можем, так как даже самое элементарное познание, как сказано было выше, содержит уже самодеятельность нашего мышления, воспроизводительный синтез воображения. Эта теория возбуждала большое недоумение у современников, которые отказывались понять, каким образом одно и то же познание является и своим источником и своим результатом, и предпочитали точку зрения наивного реализма, по которому чувства суть орудия познания, внешние объекты — материал, а душа — субъект познающий (ср. между прочим ÇV. Prat, 60 и след.).

[117] Неправильные взгляды на результат восприятия, которые здесь имеются в виду, принадлежат главным образом найяикам и мимансакам, а отчасти и другим школам, см. во второй части (об определении восприятия).

[118] Букв. «и сила, доставляющая (познание), не может являться исключительно от того обстоятельства (-tvāt), что она неразрывно связана, присуща объектам; ведь растения и т. п. (объекты), хотя

порождается своим объектом, но, кроме того, оно необходимо должно (самостоятельно) развить (особую) силу для придания (представлениям той формы, в которой мы их сознаем). Когда (этот активный процесс) совершился, то объект воспринят; и это-то называется результатом источника познания, по достижении которого наше познание является создавшим (свой объект).[119] А мы уже раньше говорили, что та функция восприятия, которая состоит в (окончательном) восприятии объекта, есть (правильное его познание) как объекта (возможных целесообразных) действий.[120] Одно и то же восприятие состоит (с одной стороны) в указывании объекта (возможного опыта), с другой стороны, в подведении этого объекта под (собственное) понятие;[121] поэтому-то (мы говорим), что само оно является результатом познания.

они неразрывно связаны с семенем и т. п. (причинами), не дают представления своих причин». Т. е. способность порождать представления не может быть присуща объекту самому по себе в таком же смысле, в каком семени присуща способность дать росток из себя. Семя и растение связаны между собою по закону причинности. Если бы такая же причинная связь существовала между семенем-объектом и семенем-представлением, то для полной аналогии нужно было бы, чтобы растение сознавало свою причину.

[119] Букв. «по совершении коего знание становится заставляющим достигнуть (объекта)». Из всего вышеизложенного должно быть ясно, что это создание познанием своего объекта, эта активная роль нашего познания, состоит в синтезе единичных впечатлений из моментов. В этом смысле дает объяснение этого места и анонимный комментатор.

[120] Букв. «функция доставления (познания), доставляющего (нам объекты), состоит в показывании объекта действия». Ср. выше [в начале коммент.] и во второй части об определении правильного познания, где объяснено, что под «показыванием объекта действия» разумеется объективирование, локализирование представления его во времени и пространстве и приписывание ему качественных определений.

[121] Букв. 'под достижением объекта' (arthapratīti). Под 'достижением' объекта (pratīti, prāpti) разумеется апперцепция и понятие, в каком смысле см. во второй части (об определении правильного познания и о схематизме понятий).

Но если наше восприятие является таким образом результатом познания, так как оно содержит и понятие, то в чем же состоит источник этого познания? — На это он отвечает:

20. источник этого познания состоит в схематизме (понятий по отношению к) объектам.[122]

[122] Букв. «источник познания есть соответствие с объектами» (arthasārūpyam asya pramāṇam). Термин sārūpya букв. значит 'сходство'. Не может быть никакого сомнения в том, что слово это употреблено здесь не в этимологическом своем значении, а представляет собою технический термин. Мы видели, что всякое представление есть результат синтеза 'моментов' или единичных ощущений. Поэтому буддисты говорят, что все сущее состоит из моментов. Ср. NBT. III. 12. Является вопрос, какая сила соединяет эти моменты в представления? Буддисты отвечают, что сила эта есть активное наше мышление, которое состоит из схем для представлений; оно облекает сырой материал, данный нашей чувственности, в те образы, из которых и состоит наше познание. Оттого факт схематизма понятий (эмпирических) и называется источником познания как при чувственном восприятии, так и в суждении (см. ниже, II. 4). На эту теорию найяики возражали, что если сущность объектов внешнего мира действительно состоит только из преходящих мгновений, единичных чувственных ощущений, то никакие силы не будут в состоянии эту сущность изменить и создать из нее бытие длящееся. «Синий объект, являясь результатом причин, его создавших, не может в то же время зависеть от понятия (схемы) о синем» (NVTT. 383. 22—23), т. е., по мнению найяиков, источником, определяющим данный момент чувственности, является внешний объект, обладающий синим цветом, им не может быть понятие (схема) синего цвета. Таким образом, понятие, соединяемое в буддийской философии с термином sārūpya, имеет некоторые общие черты с тем самым схематизмом понятий, который Кант считал существенной чертой своей системы и который до сих пор составляет камень преткновения для всех его комментаторов. Этот схематизм есть, во-первых, нечто посредствующее между чувственной (данной) стороной познания и активным нашим мышлением (КЧР. 137—138). Затем, он если не разрешает, то устраняет вопрос об отношении в наших представлениях общего к частному, так как факт схематизма понятий есть в сущности лишь особое определение мышления. Мы, конечно, имеем здесь в виду не схематизм чистых понятий, а лишь схематизм понятий эмпири-

[123♣⇒] 'Схематизм', или соответствие познания по отношению к объектам, называется источником познания. По нашему учению,[123♣] познание (понятие) содержит схему для тех объектов, по поводу которых оно возникает. Так, знание (понятие), вызванное синим цветом, содержит в себе схему для всех синих объектов. Такая схема называется также формой знания, или представлением.

Но в таком случае где же разница между понятием и представлением, воспринятым чувствами? Если бы разницы между ними никакой не было, то мы не имели бы права говорить, что схема понятия есть тот источник, который дает представлению его форму. Ведь один и тот же факт никогда не может быть одновременно своим собственным результатом и своим собственным источником. В каком же смысле следует понимать выше сделанное утверждение, что схема понятия есть тот факт, который придает воспринятому представлению ту форму, в которой оно нами мыслится? [⇐123♣].

На это автор отвечает, что только

21. Благодаря этому (т. е. благодаря тому факту, что мышление наше состоит не из образов, а из схем для образов) создаются наши понятия тех объектов, которые мы воспринимаем.[124♣]

Благодаря этому схематизму, т. е. вследствие особой способности, составляющей этот схематизм, создается понятие

ческих, которые Кант иллюстрирует на примере треугольника и собаки (там же. S. 140) и называет особым искусством, скрытым в глубине человеческой души, истинный механизм коего нам едва ли когда-нибудь удастся отгадать. Подробнее о схематизме см. во второй части.

[123♣] Букв. «здесь от какого объекта знание происходит, с таким объектом схоже оно бывает, как от синего рождающееся — с синим схоже. И это сходство называется также видом или представлением. Но разве сходство не отличается от знания? А если это так, то то же знание есть источник знания и оно же есть результат источника знания. Но один реальный объект не может быть и орудием и результатом. Поэтому каким образом сходство есть источник знания? Вот он говорит...»

[124♣] Букв. «потому что в силу его устанавливается понятие объекта» (Tadvaçād arthapratītisiddher iti).

того объекта (который пассивно воспринимается чувствами). Понятием объекта мы называем определенный его образ. Такой определенный образ создается лишь благодаря тому, что в основе нашего мышления лежат не отдельные образы, а схемы для образов. Вот причина, почему мы видим источник познания в схематизме.[125] Это значит, что чувственное восприятие, поскольку оно дает нам понятие воспринимаемого объекта, создается, т. е. становится понятием, лишь в силу схематизма (нашего ума). Действительно, только благодаря ему та сторона познания, которая представляет чисто чувственную интуицию синего цвета, сознается нами, как входящая в состав понятия синего цвета. Ведь те чувства, которые играют известную роль в нашем познании, не в состоянии сами по себе придать восприятию такой характер, чтобы мы сознавали его, как подходящее под понятие синего цвета. Но когда мы имеем в нашем сознании схему для объектов, подходящих под понятие синего цвета, только тогда данное восприятие может получить характер того, что мы понимаем под синим цветом.

При таком взгляде нельзя сказать, чтобы между схемой понятия и подходящим под нее образом было такое же отношение, какое бывает между причиной и действием — отношение, которое предполагает, что первое порождает второе. Было бы противоречием допустить в одном и том же факте

---

[125] Букв. «достижение предмета есть его возбуждение (или пробуждение), создание этого; вследствие создания, т. е. произведения (схематизм является орудием познания)». Под 'пробуждением' разумеется, по-видимому, образ, подведенный под понятие. Относительно значения слова bodha ср. NK. 90. 25, где говорится, что счастье и горе не различаются в своих bodhākāra. Во всяком случае, под avabodha разумеется логически ясное представление или определенный образ. Мимансаки обозначали этим термином (arthāvabodha) результат восприятия и противополагали его чисто чувственному воззрению (ālocanā), дававшему лишь смутные, неопределенные образы. По-видимому, термин 'образ' (avabodha) применялся только к образам внешних объектов, т. е. (в системе Дхармакирти) к объективированным представлениям, чем и объясняются отчасти приведенные слова из NK. На это же указывают и слова Дхармоттары [немного] ниже, где он говорит, что схематизм есть причина, которая определяет наши представления в качестве таких, которые познают внешние объекты (grāhaka).

наличность (как причины, так и действия). В действительности отношение между схемой и образом, под нее подходящим, такое, что первая является созданием активной стороны нашего сознания, а второй представляет пассивную его сторону. С этой точки зрения не будет противоречия в том, что один и тот же факт (познания) заключает в себе, с одной стороны, источник познания, а с другой стороны, его результат.[126*] Действительно, схема (понятие синего цвета) есть фактор, определяющий наше восприятие как таковое, которое подходит под это понятие. Определяемою же стороною его является (определенный образ) синего цвета, усваиваемый нашим сознанием. (Итак, благодаря тому, что в основе нашего мышления лежат не образы, а схемы для подведения под них образов, всякое представление подводится нами под известное понятие).

Если же спросят, каким образом одно и то же познание может заключать в себе и сторону активную, дающую ему известное определение, и сторону пассивную, которая известным образом определяется, то мы ответим следующее. В сознании нашем должна находиться схема для понятия синего цвета, иначе мы никогда данного чувственного восприятия не превратили бы в восприятие объекта именно синего. В этом смысле, лежащая в нашем сознании схема есть активный фактор, благодаря коему только и возможны ясные и

[126*] Букв. «действительно, от какого (бы органа), глаза или другого рождалось представление, оно не может по его воле получить определение, как сознаваемое в качестве синего цвета, но, сознавая понятие синего цвета, можно определить (восприятие), как сознание синего цвета. И здесь нет соотношения установителя к установляемому, которое зависит от соотношения порождающего к порождаемому, вследствие которого в одном факте было бы противоречие; но вследствие соотношения определителя к определяемому нет противоречия в том, чтобы некоторая форма одного факта была источником знания, а некоторая форма результатом источника» (Yebhyo hi cakṣurādibhya vijñānam utpadyate na tadvaçāt tajjñānaṁ nīlasya saṁvedanaṁ çakyate 'vasthāpayitum. Nīlasadṛçaṁ tv anubhūyamānaṁ nīlasya saṁvedanaṁ avasthāpyate. Na cātra janyajanakabhāvanibandhanaḥ sādhyasādhanabhāvo, yenaikasmin vastuni virodhaḥ syāt. Api tu vyavasthāpyavyavasthāpakabhāvena tata ekasya vastunaḥ kiñcid rūpaṁ pramāṇaṁ kiñcit pramāṇaphalaṁ na virudhyate).

раздельные представления. Она является фактором, определяющим наше сознание, как таковое, которое восприняло действительно синий объект. По отношению к нему самое представление синего цвета является стороной пассивной, получившей определение в качестве ясного и раздельного представления.[127] Таким образом, фактор, определяющий наше восприятие (синего цвета, как такового) есть схема понятия (ему соответствующего), причем исключается все, что под эту схему не подходит: а тот (результат), который им определяется, есть приложение понятия синего цвета (к известному восприятию), причем исключаются все понятия, под которые синий цвет не может быть подведен. Из этого видно (что формы наших представлений создаются) мышлением, которое развивается (на почве материала), доставляемого чувственным восприятием.

Но могут возразить, каким образом[128*] чувственное восприятие (о котором здесь идет речь), будучи отделяемо нами от всякого мышления, может дать в результате образ синего цвета? Ведь знание, представляющее собою образ синего цвета, если оно не определено в нашем сознании (как таковое), как бы не существует. Поэтому только тогда знание становится в действительности (образом) синего цвета, когда

[127] Букв. «Так как (yato) это представление, которое мы чувствуем сходным (с другими), определяется как несомненное представление в качестве познавшего (внешний) синий цвет, поэтому сходство, внутренне чувствуемое, есть причина определяющая. И это же восприятие, как несомненное представление, определяемое в качестве внутреннего представления синего цвета, есть сторона, получающая определение». Сравнение этого места с SDS. 16—18 наводит на мысль, что здесь имеется в виду закон объективирования наших представлений. Там излагаются мнения школы йогачаров, и приводятся подлинные цитаты из других сочинений Дхармакирти (см.: *de la Vallée Poussin.* Le Bouddhisme. P. 34). Слова об определении наших представлений (vyavasthā), как таковых, об их объективировании (grāhyagrāhakasaṃvitti, 16. 21), причем объективирование это понимается как факт внутренней нашей духовной жизни (saṃvitti) — встречаются и там. См. во части II (об определении правильного познания и о схематизме).

[128*] После слова nanu мы ожидали бы katham, так как возражение, очевидно, сделано в форме вопроса [В издании 1918 г. стоит na tu].

мышление наше определяет его, как таковое. Из этого следует, что восприятие становится источником достоверного познания только тогда, когда оно дает продукт сознательного (мышления). Когда же этого нет, то знание не может иметь формы образа синего цвета, и тогда нет налицо и результата этого источника познавания, результата, имеющего форму образа, подведенного под соответствующее понятие. Следовательно, такое (чисто чувственное) познание не будет вовсе источником достоверного познания, так как в нем отсутствует самая характерная его черта. Когда же деятельностью сознания, возбужденной (ощущением), благодаря схематизму (между понятием и объектом) познание определяется как представление, подведенное под понятие синего цвета, только тогда мы действительно имеем в нем источник достоверного познавания, потому что оно есть фактор, дающий представлению ту его форму (в которой мы его сознаем).

Если это так, то восприятие есть источник достоверного познания только в соединении с (активной) деятельностью сознания, но не само по себе. Однако такое (предположение) несправедливо, потому что если деятельность сознания возбуждена чувственным восприятием, то объект нами сознается как воспринятый чувственно, а не как воображаемый. Ведь чувственным восприятием (мы условились) называть тот акт восприятия, благодаря которому у нас складывается факт присутствия перед нами объекта.[129♣] Воображение же есть функция (чистого) мышления. Таким образом, думая об отсутствующем предмете, мы его воображаем, но не видим. Следовательно, самонаблюдение приводит нас к заключению, что функция мышления состоит в воображении. Итак, для тех объектов, для которых деятельность мышления, следующая за чувственным восприятием, не играет своей собственной роли (не воображает их), а играет роль чувственного восприятия (дает знать о их присутствии перед нами), для таких объектов именно чувственное восприятие само является источником познания.

[129♣] Букв. «указывание есть (та) функция восприятия, которая называется созданием присутствия перед нами объекта» (Darçanaṁ cārthasākṣātkaraṇākhyaṁ pratyakṣavyāpāraḥ).

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

Умозаключение «для себя»

[§ 1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ И РЕЗУЛЬТАТ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ «ДЛЯ СЕБЯ»]

Рассмотрев таким образом восприятие, (наш автор переходит) к рассмотрению умозаключения и говорит:

1. Умозаключение двояко:

Слова 'умозаключение двояко' означают, что оно имеет две разновидности.

Тут (возникает такой вопрос): зачем безо всякой видимой причины вместо того, чтобы начать с определения умозаключения, (автор прямо) делает указание на его разновидности? — На это мы ответим следующее: сущность (второй разновидности умозаключения, так называемое) умозаключения «для других», заключается в словесном (выражении мысли); а сущность первой его разновидности, умозаключения «для себя», составляет (прием) познания. Оба эти вида принципиально отличаются друг от друга[1] (и) не могут подойти под одно определение. Поэтому-то, имея в виду сделать определение каждой разновидности особо, (автор и начинает) с указания на их (число). И действительно (мы уже заметили), что видовой признак не существует отдельно от самого вида. Когда мы знаем, какие единичные случаи нам требуется определить, то нам легко дать каждому случаю свое определение, которое годилось бы только для него.[2] Иначе мы не можем поступить (т. е. мы не можем знать общего определения, которое должно годиться для каждого вида, не зная о существовании самих видов). Поэтому составною частью каждого

---

[1] Дхармоттара отрицает здесь возможность общего определения умозаключения, о чем см. во второй части (об общих определениях).

определения должно быть непременно указание на видовые признаки (тех видов, которые оно обнимает). Признав, таким образом, что в данном случае объяснить весь объем термина 'умозаключе-ние', помимо рассмотрения разных случаев (к которым он применяется), нельзя, наш автор начинает с указания на последнее.

В чем же состоят эти два вида? — Он говорит:

2. «Для себя» и «для других».

(Умозаключением) «для себя» называется такое (умозаключение), посредством которого сам размышляющий познает что-либо. Умозаключением «для других» называется такое умозаключение, в котором что-либо сообщается другому.

Что же среди них, т. е. среди обоих этих видов, составляет отличительную черту умозаключения «для себя»? — На это он говорит:

3. Из них умозаключение «для себя» состоит в познании объекта вывода на основании логического признака (который должен удовлетворять) трем условиям.

Логический признак имеет три свойства (или должен удовлетворять трем условиям). Определение этих трех свойств логического признака будет дано впоследствии. Признаком (вообще) называется то, что обозначает, что предполагает существование чего-либо другого. (Умозаключение «для себя» есть (такое познание объекта), которое вытекает из этого логического признака, имеющего три свойства.

В этих (словах внутреннее умозаключение) определяется со стороны своего происхождения.[2] Оно отличается тем, что

---

[2] Букв. «действительно, различие форм есть различие индивидов, и когда различие индивидов указано, то можно дать определение, ограниченное каждым индивидом».

Сравнение этого места с коммент. к I. 2 и III. 123 доказывает, что под определением, которое ограничено каждым индивидом, разумеется тот факт, что общие признаки не существуют отдельно от особей, а не то, что общих признаков и общих определений вовсе не существует. Точная передача мысли автора в этом месте весьма затруднительна, так как она стоит в тесной связи с полемикою буддистов против найяиков по вопросу об отношении общего к частному и о том, соответствует ли общим признакам нечто объективно реальное в природе. Буддисты отрицали всякую разницу

происходит от логического признака, имеющего три свойства. Этот признак является его «основанием». Слова '(познание) объекта вывода' характеризуют его со стороны того объекта, к познанию которого он приводит). Умозаключение «для себя» есть познание, вытекающее из логического признака, обладающего тремя свойствами, и относящееся к объекту вывода.

Устранив неправильный взгляд[3] на определение (этого вида умозаключения), автор, чтобы устранить ложное понимание его результата, говорит:

4. Результат этого источника познания определяется точно так же, как и при чувственном восприятии.

между общим признаком объекта, существующим помимо нашего сознания (viçeāaṇa), и таким же общим признаком, существующим в нашем сознании (prakāra), т. е. они утверждали, что нам неизвестно никаких других общих и видовых признаков, кроме тех, которые существуют в нашем сознании. См. во второй части главы об определении источника познания и об общих определениях.

[3] Умозаключение «для себя» определяется со стороны своего происхождения и со стороны своего объекта. Происходит оно от логического признака в трех его формах. Логический признак есть тот элемент умозаключения, который соответствует среднему термину аристотелевского силлогизма. Иначе он также называется логическим основанием. Под формами или свойствами признака разумеются условия его правильности. Признак, обладающий тремя свойствами или удовлетворяющий трем условиям, выражает логическую связь понятий. Поэтому и умозаключение в буддийском понимании есть не что иное, как выражение этой связи. Как увидим ниже, она может быть положительная или отрицательная, априорная и апостериорная (аналитическая и причинная). Приложение этой связи к какому-либо данному случаю и составляет сущность умозаключения. Объект, к которому эта связь прилагается, есть объект умозаключения или тот реальный субстрат, которому мышление наше приписывает известные качества — понятия, находящиеся между собою в неразрывной связи. Этот субстрат соответствует аристотелевскому малому термину. Больший же термин (sādhya) носит название логического следствия, вывода, доказуемого качества и т. п. Подробнее об этом см. во второй части (об умозаключении).

Определение результата (к которому приводит) источник познания, и здесь, т. е. в умозаключении, следует понимать так же, как и при восприятии (а именно): подобно тому,[4] как при восприятии действительным источником нашего познания является схематизм понятий, из которых состоит наше мышление, а результат его состоит в подведении известных представлений под схему понятия, точно так же и в умозаключении мы лишь подводим частное под общее. Действительно, когда мы внутренне чувствуем, что известное ощущение подходит под схему понятия синего цвета, тогда оно определяется в форме известного образа, который мы называем синим цветом. В этом случае схематизм понятия синего цвета есть фактор, определяющий восприятие синего цвета как такового. Он есть источник познания. А представление, подведенное под схему понятия синего цвета и получающее свое определение от этой схемы, есть результат, к которому приводит этот источник. Точно так же и в умозаключении (т. е. в суждении, в котором предицируется синий цвет), не что иное, как этот схематизм, составляющий сущность нашего сознания и потому источник действительного познания, является фактором, определяющим нашу мысль о синем цвете в качестве таковой. А получающая это определение мысль о внешнем образе синего цвета есть результат, к которому приводит этот источник. Умозаключение имеет своим корнем схему понятия синего цвета и тут является источником познания, результат которого имеет форму мышления о си-

---

[4] Под неправильным взглядом на сущность умозаключения здесь разумеются, собственно говоря, взгляды всех прочих философских систем Индии. Ни одна из них не приняла буддийского взгляда вполне, так как этот взгляд стоит в тесной связи с буддийским миросозерцанием вообще. Ближе всего подходит к буддийскому взгляду учение школы вайшешиков в том виде, как оно изложено у Прашастапады (см. PB. 200 и след.). Сравнение этого учения с первоначальными сутрами вайшешиков (ср. VS. IX. 2. 1 и др.) не оставляет никакого сомнения в том, что Прашастапада переработал учение своей школы под влиянием буддийского, тогда как первоначальное учение было очень близко к учению найяиков (ср. ND. I. 1. 4). Последнее и имеется главным образом в виду буддистами, когда они говорят о неправильном взгляде на сущность умозаключения. Подробнее об этом см. во второй части (в главе об умозаключении).

нем цвете, в суждении. Ведь только благодаря существованию в нашем сознании такого фактора, как схематизм понятий, суждение способно подвести известное содержание под понятие синего цвета.[5] Не иначе.

---

[5] Предложение, начинающееся с yathā hi, оканчивается словом pramāṇaphalam, слову yathā соответствует tadvat. Букв. «тот результат, который (принадлежит) источнику знания; его определение; здесь, также и в умозаключении; подобно восприятию, как при восприятии, следует понимать. Действительно, подобно тому, как чувствуемое (внутренне) восприятие, сходное с синим, определяется (нами) в форме образа синего (цвета) — благодаря этому сходство с синим есть причина определения, источник познания, а результат источника познания определяется в форме образа синего — подобно этому умозаключение, рождаясь как (представление) сходное с синим, определяется в форме синего (цвета); благодаря этому сходство с синим есть его источник познания, а его результат источника познания имеет форму воображения синего (цвета). Ведь благодаря сходству он устанавливается (делается возможным) в форме апперцепции (понятия) синего. Не иначе» (Yathā hi nīlasarūpaṁ pratyakāam anubhūyamānaṁ nīlabodharūpam avasthāpyate. Tena nīlasārūpyaṁ vyavasthāpanahetuḥ pramāṇam. Nīlabodharūpaṁ tu vyavasthāpyamānaṁ pramāṇaphalam. Tadvad anumānaṁ nīlākāram utpadyamānaṁ nīlabodharūpam avasthāpyate. Tena nīlasārūpyam asya pramāṇam. Nīlavikalpanarūpaṁ tv asya pramāṇaphalam. Sārūpyavaçād dhi tan nīlapratītirūpaṁ sidhyati. Nānyatheti).

Термины 'образ' (bodha), 'понятие' (pratīti), 'апперцепция' или 'достижение' (prāpti, adhigati) означают, по-видимому, один и тот же факт — представление, образованное путем синтеза моментов. Под термином ākāra разумеется форма представления или схема понятия. Словом vikalpana [см. здесь же выше] 'воображение, мышление' имеется в виду оттенить разницу между результатом умозаключения и восприятия.

Это в высшей степени замечательное место нельзя понимать иначе, как только допустить, что буддийское умозаключение «для себя» есть не что иное, как суждение. И в каждом акте восприятия заключается суждение, оттого результаты умозаключения и восприятия одинаковы. Суждение об объекте синем, рассматриваемое как умозаключение, получает такую форму: «Это есть объект синий, потому что он подходит под понятие об объектах синих». См. об этом во второй части, в главах о схематизме, определении восприятия и об умозаключении.

5 Зак. 119

Таким образом, автор здесь устранил неправильные взгляды на число разновидностей, определение и результат умозаключения. В главе же о восприятии было сделано то же самое по отношению к его объекту.[6]

[§ 2. ТРИ СВОЙСТВА ПРАВИЛЬНОГО ЛОГИЧЕСКОГО ПРИЗНАКА]

По поводу определения умозаключения было упомянуто о трех свойствах логического признака. Чтобы разъяснить это, он говорит:

5. Далее, три свойства признака состоят: (во-первых) в его (несомненном) сосуществовании с объектом вывода и притом в полном объеме последнего.[7]

Определение объекта вывода будет дано ниже.

Первое свойство признака состоит в том, что наличность его в (объекте умозаключения), и при том в полном объеме последнего, должна быть несомненной. Хотя в этом месте и не стоит слово 'несомненный', но оно стоит на конце (при формулировке третьего свойства логического признака) и должно быть принято во внимание также при первых двух свойствах (так как оно относится одинаково ко всем трем условиям правильного признака).

[8⇒] Что это действительно так, видно из того, что мы ни в каком случае не должны иметь сомнения относительно любого из свойств логического признака, чтобы правильное заключение было возможно.[8] Малейшее сомнение в одном из

---

[6] См. выше [I. 17].

[7] Понятие «в полном объеме последнего» выражено по-санскритски одним словом *eva*. Что именно такой смысл связывается с ним, будет ясно из последующего. О значении этой частицы в буддийской теории познания см. во второй части, в главе о значении слов.

[8] При переводе распространено. Букв. «потому что в силу способности признак есть причина познания объекта невидимого, подобно семени для ростка, и не есть (он) зависящее от своего объекта освещение невидимого объекта, подобно лампе для горшка и т. п., потому что от видимого, но не несомненно связанного дыма нет познания (огня); поэтому функция признака, (состоящая) в сообщении познания об объекте невидимом, есть делание (его

признака) несомненным постольку, поскольку он неразрывно связан с невидимым объектом, и не какая-либо иная. Поэтому несомненность прямой и обратной связи (признака с объектом) и то обстоятельство, что признак является принадлежностью субстрата этого объекта (pakāadharmatā), необходимо должны быть сделаны, так как в этом состоит сущность функции признака и, таким образом, следует относить упоминание слова 'несомненно' ко всем трем свойствам признака» (Yato na yogyatayā liṅgaṁ parokāajñānasya nimittam. Yathā bījam aṅkurasya. Adṛāṭād dhūmād agner apratipatteḥ. Nāpi svaviāayajñānāpekāaṁ parokāajñānaprakāçanam. Yathā pradīpo ghaṭādeh. Dṛāṭād apy aniççitasambandhād apratipatteḥ. Tasmāt parokāārthānantarīyakatayā niççayam eva liṅgasya parokāārthapratipādanavyāpāraḥ. Nāparaḥ kaççit. Ato 'nvayavyatirekapakāadharmatvaniççayo liṅgavyāpārātmakatvād avaçyakartavya iti sarveāu rūpeāu niççitagrahaṇam apekāaṇīyam).

Главная мысль автора в этом месте совершенно ясна. Он хочет установить тот факт, что связь основания со следствием должна быть несомненной (необходимой, неразрывной) для того, чтобы было возможно правильное умозаключение. Поэтому все три свойства правильного признака, которые, как увидим ниже, выражают собой эту неразрывную связь, не должны возбуждать в себе ни малейшего сомнения. Сообразно этому, Дхармоттара ниже [в коммент. на II. 6—7] при объяснении первого и второго свойства признака, указывает на значение слова 'несомненно' и на то, какой получился бы результат, если бы этого слова не было. Ниже Дхармоттара еще несколько раз подчеркивает свое мнение о том, что связь между основанием и следствием не должна быть случайной, как связь лампы с освещенными ею объектами. В данном случае, по-видимому, примером семени и ростка имеется в виду иллюстрировать тот результат, который получится, если первое свойство — присутствие признака (среднего термина) в объекте вывода (малом термине) — возбуждает сомнение; а примером лампы и горшка иллюстрируется необходимость неразрывной связи признака с однородным объектом, т. е. значение несомненности второго свойства логического признака. Второе свойство заключает в себе и третье, т. е. отсутствие признака в предметах неоднородных [см. II. 7], а потому ниже говорится, что сущность логического признака также определяется как несомненность его прямой и обратной связи с объектом заключения.

Сравнение нашего познания с лампой служит буддистам для иллюстрации двух различных фактов. Во-первых, оно приводилось

специально школой йогачаров для иллюстрации того факта, что познание наше (т. е. 'представления' — vijñāna) не зависит от постороннего фактора — души: подобно тому как лампа освещает сама себя и освещает все окружающее, не заимствуя своего света от постороннего источника, точно так же и представления наши познают все окружающее и познают самих себя (ср. SDS. 16. 8). Во-вторых, пример лампы служит буддистам для иллюстрации факта случайной связи явлений: хотя объект, лежащий в темной комнате, и познается нами благодаря свету лампы, однако она не находится с ним в необходимой, несомненной связи. Для той же цели найяики пользовались примером связи горшка с ослом, на котором подвозилась глина к месту, где делался горшок. В данном месте, понятно, Дхармоттара пользуется этим примером для последней цели. Он неоднократно повторяет, что связь основания со следствием необходима, случайной быть не может.

Пример семени и ростка обыкновенно приводится для иллюстрации круговорота причинной связи: семя создает растение, а от растения снова появляется семя (см. *Jacob*. A Handful. S. 27). Но в данном месте Дхармоттара им пользуется, по-видимому, для иллюстрации случайной связи явлений: семя не всегда связано с растением, а лишь иногда. Со всем тем нельзя, однако, сказать, чтобы приводимое здесь отрицательное сравнение значения признака для вывода со значением семени для растения не оставляло никаких сомнений относительно полного объема мыслей автора, выразившихся в этом сравнении. Тибетский перевод имеет тут разночтение, которое дает смысл прямо противоположный тому, который заключается в санскритском тексте: признак не так относится к следствию, как семя к растению, «потому что от невидимого дыма также родится представление огня». (Ср. Даньжур, CXI, 57a. 6: ma-mthoṅ-bai du-ba-las me rtags-pai phyir ro). Если это не простая опечатка (вместо me mi rtags), то можно толковать это место двояким образом: 1) переводить его согласно тибетскому чтению (adr̥ṣṭād dhūmād agneḥ pratipatteḥ): «если дыма и не видно, то познание огня» (иногда возможно, т. е. случайно). В этом случае имеется в виду указать на факт, на который часто ссылаются и найяики, именно что дым всегда связан с огнем, но огонь не всегда связан с дымом, например в раскаленном куске железа есть огонь, а дыма нет — другими словами, что понятие огня (большой термин) шире, чем понятие дыма (средний термин), вследствие чего в большой посылке, выражающей неразрывную связь этих понятий, дым будет подлежащим, а огонь сказуемым или, употребляя индий-

свойств признака ведет к ложному выводу. Ведь признак ведет к познанию объекта, не могущего быть непосредственно воспринятым чувствами, не случайно. Он не есть причина, имеющая способность иногда создавать такое познание наподобие того, как семя имеет способность создавать растение. Такая причина действительно иногда сопровождается своим действием, а иногда нет. Если мы на известном месте не видим дыма, то не можем заключить и о присутствии огня на этом же месте. Мы не должны иметь сомнения в том, что дым действительно находится на известном месте, чтобы заключить о присутствии на том же месте огня. Между тем, если бы дым порождал представление огня случайно, наподобие того, как семя иногда порождает растение, то нельзя бы-

---

ские выражения, можно сказать, что огонь является 'охватывающим' (vyāpaka), а дым 'охваченным' (vyāpya) понятием при мысли о их неразрывной связи. Если бы связь основания со следствием была случайна, как связь лампы с объектами, которые она освещает, или лишь возможной, как связь семени с ростком, который может от него появиться, то можно было бы от присутствия огня заключать к присутствию дыма. Но так как эта связь должна быть несомненна, то можно лишь заключать наоборот, от присутствия дыма к присутствию огня; 2) переводить согласно чтению санскритского текста: (связь не случайна, потому что) «если мы дыма не видим, то не видим и огня» (adr̥ṭād dhūmād agner apratipatteḥ). Это, вероятно, значит, что о возможной связи семени с растением мы можем мыслить и не видя семени. Точно так же мы можем мыслить и возможную связь огня с дымом. Но для того, чтобы мыслить присутствие невидимого для глаз огня на данном месте, нужно непременно видеть дым. Тогда от явления — дыма — можем заключать к существованию его необходимой причины — огня.

[В цитированном отрывке] было бы весьма заманчиво сделать корректуру и читать svaviāayajñānānapekāam вместо svaviāayajñānāpekāam. Смысл был бы тот, что признак не есть указание на отсутствующий предмет вне всякой его зависимости от этого объекта. Такое толкование было бы согласно со словами автора о том, что признак всегда зависит от объекта умозаключения, т. е. от логического следствия (см. ниже II. 22 sa ca pratibandhaḥ sādhye 'rthe liñgasya), но тибетский перевод согласуется с печатным санскритским текстом (см. Даньжур, CXI, 57a 7: rañ-gi yul-can-gyi çes-pa-bskyed-pa-la bltos-nas и т. д.) и допускает только тот перевод, который помещен нами в тексте.

ло бы от наличности дыма заключать к наличности на том же месте огня. Нельзя также сказать, чтобы признак доставлял нам познание недоступного для чувств объекта, будучи в случайной зависимости, всякий раз, от познания того объекта, который окажется с ним в связи. Такой случайный признак уподоблялся бы лампе, которая тоже ведь вызывает познание, например, находящегося в комнате горшка, хотя она и не стоит с последним ни в какой внутренней связи. Познание горшка возможно и без участия лампы, между тем как из опыта мы знаем, что дыма не бывает без огня. Если бы мы и видели дым, но не знали бы несомненно о его связи с огнем, то ни в каком случае мы не могли бы заключать о присутствии огня там, где виден лишь дым. Следовательно, связь логического признака с тем выводом, который из него вытекает, не должна возбуждать никакого сомнения. Например, связь дыма с огнем несомненна, оттого мы можем от наличности дыма заключать к наличности его необходимой причины — огня. Но от наличности семени мы не можем заключать к наличности растения. Хотя растение невозможно без семени, но семя может и не дать растения. Равно и от наличности лампы мы не можем заключить к наличности горшка. Хотя лампа и может быть причиною познания горшка, но лишь случайно, а не несомненно. Функция логического признака состоит в доставлении нам познания объекта, не воспринимаемого чувствами, и эта функция есть не что иное, как чуждое всякого сомнения познание его логического признака, поскольку последний неразрывно с ним связан [⇐8].

Таким образом, всякое умозаключение необходимо предполагает несомненность прямой и обратной связи (познаваемого объекта с логическим его признаком), а также и связь последнего с объектом заключения.[9] В этом состоит функция логического признака; потому-то и слово 'несомненный' должно быть отнесено ко всем трем его свойствам.

(Что касается до первого его свойства), то словом 'сосуществование' имеется в виду указать на отличие (правильного логического признака) от ложного.[10] Последний вызывает

[9] Т. е., переводя на язык аристотелевой логики, для правильного вывода мы должны быть убеждены в истинности большой и малой посылок.

[10] Все изложение предмета делается Драхмоттарой с отрицательной стороны, т. е. каждое его утверждение имеет в виду опро-

особого рода логическую ошибку, которую мы имеем, например, в следующем случае: (представим себе, что кто-либо стал бы заключать):

Звук вечен,
потому что он воспринимается зрением.

Признак 'воспринимается зрением' здесь совершенно произволен, он вовсе не имеет с объектом вывода никакой связи.[11]

Словами 'в полном его объеме' имеется в виду указать на отличие (правильного логического признака) от такого, который является правильным лишь по отношению к некоторой (части предметов, составляющих объект умозаключения, а по отношению к другой их части является признаком ложным).[12] Такой ложный признак мы имеем, например, в следующем случае:

Деревья одушевлены,
потому что спят.

Тут объектом умозаключения сделаны все деревья (вообще), а сон, состоящий в свертывании листьев (ночью), известен нам, как правильный признак только по отношению к некоторой части (предметов, обнимаемых понятием, составляющим объект вывода); ибо не все деревья ночью свертывают свои листья, а только некоторые.[13]

вержение ложного взгляда. Все определения также даются им с отрицательной стороны, т. е. каждое слово в определении только тогда становится совершенно понятно, когда мы не только знаем, что им утверждается, но и что им отрицается. Так и здесь, каждое слово в определении правильного логического признака имеет целью указать на его отличие от ложного признака, т. е. от той или другой логической ошибки; о последних будет подробно говориться в третьем отделе.

[11] Букв. «здесь словом 'существование' устранен ложный (признак), 'воспринимаемость глазом' и т. п.». О значении примера: «звук вечен, потому что воспринимается глазом», см. в отделе III примеч. 112.

[12*] Букв. «словом 'именно' (устранен признак), ложный в одной части объекта вывода».

[13] В этом примере имеется в виду теория секты джайнов, проповедовавших всеобщее одушевление природы. В доказательство

Автор говорит в объясняемом предложении, что логический признак или логическое основание должно встречаться в полном объеме понятия, являющегося объектом умозаключения.[144] Он не говорит, что признак должен находиться исключительно только в последнем. Другими словами, он не утверждает, что кроме понятия, являющегося объектом умозаключения, признак не должен встречаться нигде. Этим имеется в виду точнее охарактеризовать сущность логического признака, так как признак, нигде не встречающийся, кроме объекта умозаключения, ведет, как мы увидим ниже, к логической ошибке, называемой «неопределенностью логического основания». Одним из таких неопределенных оснований является «слишком узкое» понятие, т. е. такое понятие, объем которого совпадает с объемом понятия, составляющего объект умозаключения. Если бы автор выразился неточно, и его можно было бы понять так, что логический признак должен находиться исключительно только в объекте умозаключения, то под такое определение подошел бы логический признак в следующем примере:

Звук не вечен,
потому что воспринимается чувством слуха.

Признак 'воспринимается посредством чувства слуха' есть признак, нигде не встречающийся, за исключением звука, т. е. объекта умозаключения. Такой признак является неопределенным, так как из факта нахождения его в полном объеме

они ссылались, между прочим, на сон деревьев, состоящий в свертывании листьев, и их смерть, наступающую при сдирании коры, см.: *Jacobi*. Sacred Books. vol. XLV. P. 206, 207, примеч., а также NBT [к III. 61].

[144] Букв. «словом 'именно', поставленным после слова 'существование', исключено необщее качество. Действительно, если бы (автор) поставил (слова) так: «существование именно (только) в объекте умозаключения», то воспринимаемость посредством чувства слуха была бы логическим основанием. Употреблением слова 'несомненный' устранено всякого рода сомнительно-ложное (логическое основание)» (Sattvavacanasya paçcāt kṛtenaivakāreṇāsādhārаṇo dharmo nirastaḥ. Yadi hy anumeya eva sattvam iti kuryāc chrāvaṇatvam eva hetuḥ syāt. Niçcitagrahaṇena sandigdhāsiddhaḥ sarvo nirastaḥ).

понятия, составляющего объект умозаключения, нельзя сделать никакого вывода, ни правильного, ни ложного.[15]

Словами 'несомненное' (сосуществование) имеется в виду также отличить правильный логический признак от особого рода ложного признака. Именно, когда первое свойство логического признака, т. е. факт нахождения его в полном объеме объекта умозаключения, вызывает сомнение, то получается, как увидим ниже, ложное логическое основание, ведущее к ложному выводу.[16]

6. (во-вторых, несомненное) его сосуществование только с объектами однородными.

Определение объекта однородного будет дано ниже.

Второе условие (которому должен удовлетворять всякий правильный логический признак) состоит в том, что сосуществование его только с объектами однородными должно быть несомненно. В этом (определении также каждое слово имеет целью точно охарактеризовать сущность правильного логического признака и отличить его от признаков ложных или неопределенных).

Словом 'сосуществование' имеется в виду отличить правильный логический признак от признака 'обратного'. (Ниже мы увидим,[17] что) такой признак (из которого можно сделать лишь вывод прямо противоположный тому, который предполагается сделать), отсутствует в объектах однородных.

Словом 'только' имеется в виду отличить правильный логический признак от особого вида неопределенного признака, состоящего в том, что понятие, играющее роль признака, слишком широко; оно встречается не исключительно в однородных, а также и в неоднородных объектах.[18*] Например, в следующем умозаключении:

---

[15] О признаке неопределенном и слишком узком см. ниже [III. 95] и след.

[16] О признаке ложном вследствие сомнительности одного из условий логической связи, см. ниже [III. 64 и след.].

[17] О признаке обратном см. ниже [III. 83].

[18*] Букв. «словом 'только' (устраняется) обще-неопределенный (признак); таковой ведь находится не только в однородных объектах, но в тех и других»; после этих слов читаем *anityaḥ çabdaḥ prameyatvāt*.

Звук не вечен,
потому что он есть объект познаваемый,

понятие познаваемости слишком широко, приложимо к объектам как вечным, так и невечным. Ниже будет объяснено, что такое понятие есть признак неопределенный, из которого нельзя сделать никакого вывода, ни правильного, ни ложного.[19]

Далее следует обратить внимание на то обстоятельство, что при определении второго условия правильности логического признака автор говорит, что таковой должен встречаться 'только' в однородных объектах.[20a] Под этим он разумеет, что признак ни в каком случае не должен встречаться в объектах неоднородных. Он не говорит, что признак должен встречаться в полном объеме того, что подходит под понятие однородных объектов. Могут существовать и такие однородные объекты, в которых признак не встречается. Например, если мы имеем такое умозаключение:

Слово не вечно,
потому что (происхождение) его неразрывно
связано с усилием (человека),

то здесь понятие 'неразрывной связи с усилием',[21] которое не обнимает собою всех однородных, т. е. невечных объектов, тем не менее является правильным логическим основанием. Молния, например, есть объект невечный, мгновенный,— и в то же время не зависящий от чьего-либо усилия. Но это обстоятельство не нарушает правильности нашего вывода, так как все то, что неразрывно связано с усилием, не может быть и вечным, а все, что вечно, не может быть создано чьим-либо усилием. Другими словами, зависимость от усилия встречается только в однородных, хотя и не во всех однородных объектах, и не встречается вовсе в объектах не-

[19] О признаке слишком широком и неопределенном см. ниже [III. 69].

[20a] Букв. «ограничивающим словом (eva), помещенным перед словом 'существование', указано на то обстоятельство (tva), что неразрывная связь с усилием, которая обладает существованием, не обнимающим собою всех однородных случаев, не есть логическое основание».

[21] О значении понятия неразрывной связи с усилием см. ниже, III, примеч. 30.

однородных. Если бы автор определил второе условие[224] правильности логического признака иначе, и из его слов можно было бы вывести, что признак должен встречаться во всех решительно однородных объектах, то понятие неразрывной связи с усилием в вышеупомянутом примере не подошло бы под определение, ибо оно встречается далеко не во всех невечных объектах.

Словом 'несомненное' (сосуществование) имеется в виду указать на отличие правильного логического признака от особого вида логической ошибки, состоящей в том, что неразрывная связь основания со следствием вызывает сомнение. Ниже будет подробно объяснено, что неразрывная связь признака, или логического основания, со следствием бывает прямая и обратная, и что в тех случаях, когда прямая связь вызывает сомнение, признак становится неопределенным. Например, если мы имеем такое умозаключение:

> Такой-то всеведущ,
> потому что он обладает даром слова,

то приводимое в нем логическое основание неопределенно, так как мы можем *лишь* сомневаться в том, является ли факт обладания даром слова верным признаком всеведения; другими словами, сомнение вызывает вопрос, встречается ли приводимый тут логический признак только в однородных случаях.[23]

7. (в-третьих): несомненное его отсутствие во всех неоднородных объектах.

---

[224] Букв. «Но если бы ограничивающее (слово eva стояло) после (слова 'сосуществование'), то смысл получился бы следующий: то, что в однородном объекте присутствует во всяком случае (т. е. во всех однородных объектах), то есть логическое основание; таким образом понятие (tva) неразрывной связи с усилием не было бы основанием».

[23] Букв. «Упоминанием слова 'несомненное' устраняется неопределенный признак, прямая связь которого сомнительна, например: такой-то всеведущ, потому что обладает даром слова. Сомнительно, присутствует ли качество дара слова в объектах однородных, обладающих всеведением». Приводимое здесь умозаключение защищалось джайнами по отношению к основателю их учения, Махавире, и упоминается неоднократно в последующем изложении.

Определение объекта неоднородного будет дано ниже.

Третье условие (которому должен удовлетворять всякий правильный логический признак, состоит в том, что) отсутствие его во всех объектах неоднородных должно быть несомненно. (Каждое слово этого определения также имеет целью отличить правильный логический признак от разного рода логических ошибок). Словом[24*] 'отсутствие' имеется здесь в виду отличить его от так называемого обратного признака. Действительно, обратный признак встречается в неоднородных объектах (и никогда не встречается в объектах однородных).

Словами 'во всех' (неоднородных объектах) имеется в виду отличить правильный признак от признака неопределенного, который отчасти встречается также в неоднородных объектах. Такой признак представляет собою слишком широкое понятие, обнимающее собою (часть однородных и)

[24*] Букв. «Тут упоминанием слова 'несуществование' устранен обратный (признак). Действительно, обратный находится в неоднородных объектах. Словом 'именно' устранен общий (признак), встречающийся в части неоднородных объектов. Действительно, когда требуется вывести неразрывную связь с усилием, то невечность встречается в молнии и т. п., в пространстве и т. п. не встречается. Поэтому такой (признак) обязательно должен быть устранен. Если бы ограничивающее слово стояло перед словом 'отсутствие', то смысл был бы такой: логическое основание есть то, что отсутствует только в неоднородных объектах и, таким образом, неразрывная связь с усилием отсутствует также и в некоторых (ekatra) однородных объектах; она не могла бы, следовательно, быть основанием. Поэтому оно не поставлено перед (словом 'отсутствие'). Упоминанием слова 'несомненное' исключено неопределенное (основание), обладающее сомнительным отсутствием в объектах неоднородных» (Tatrāsattvagrahaṇena viruddhasya nirāsaḥ. Viruddho hi vipakāe 'sti. Evakāreṇa sādhāraṇasya vipakāaikadeçavr̥tter nirāsaḥ. Prayatnāntarīyakatve sādhye hy anityatvaṁ vipakāaikade-çe vidyudādāv asty ākāçādau nāsti. Tato niyamenāsya nirāsaḥ. Asattvavacanāt pūrvasminn avadhāraṇe 'yam arthaḥ syāt. Vipakāa eva yo nāsti sa hetuḥ. Tathā ca prayatnāntarīyakatvaṁ sapakāe 'pi nāsti, tato na hetuḥ syāt. Tataḥ pūrvaṁ na kr̥tam. Niçcitagrahaṇena sandigdhavipakāavyāvr̥ttiko 'naikāntiko nirastaḥ). [Слово ekatra в издании 1918 г. отсутствует].

часть неоднородных объектов. Возьмем, например, такое умозаключение:

Слово неразрывно связано с усилием
(человека),
потому что оно не вечно,

— здесь факт невечности слова является признаком неопределенным, из которого нельзя сделать никакого вывода: ни положительного,— что слово зависит от усилия, ни отрицательного,— что оно от усилия не зависит. Причина этого та, что признак невечности, хотя и встречается в объектах однородных, т. е. от усилия зависящих, но, кроме того, встречается отчасти и в неоднородных объектах, т. е. в объектах, от усилия не зависящих. Невечна, например, молния, но вечным признается пространство и т. п. объекты, хотя и то и другое не создается усилием человека, следовательно, относится к разряду объектов неоднородных. Невечность является в данном случае признаком неопределенным, из которого ничего не вытекает. Не может поэтому быть никакого сомнения в том, что такой признак не должен считаться правильным логическим признаком.

Далее, при определении третьего свойства правильного логического признака автор говорит, что такой признак не должен вовсе встречаться в объектах неоднородных, но он не сказал, что признак должен отсутствовать '*только*' в них. Следует обратить внимание на эту разницу формулировки между вторым и третьим условием правильного признака. Он должен встречаться '*только*' в объектах однородных, но не во всех; и должен отсутствовать во всех неоднородных, но не в них '*только*'. Если б автор сказал, что признак должен отсутствовать только в неоднородных и не должен отсутствовать в однородных объектах, то из его слов следовало бы заключить, что только тот признак правильный, который отсутствует исключительно только в неоднородных объектах; если же он, кроме того, отсутствует и в части однородных объектов, то он становится признаком неправильным. Возьмем, например, такое умозаключение:

Слово не вечно,
потому что оно неразрывно связано с усилием
(человека).

Приводимый здесь признак зависимости от человеческого усилия отсутствует во многих однородных, т. е. невечных

объектах. Если бы признак должен был отсутствовать только в неоднородных объектах, то из этого вытекало бы, что он должен встречаться во всех однородных, т. е. в данном случае невечных объектах. Тогда признак 'зависимости от человеческого усилия' не был бы правильным логическим признаком. Оттого-то автор и не сказал, что логический признак должен отсутствовать '*только*' в неоднородных объектах.

Словом 'несомненное' (отсутствие) имеется в данном случае в виду отличить правильный логический признак от особого вида признака неопределенного. Если существует сомнение относительно того, отсутствует ли данный признак в объекте неоднородном, или нет, то, как увидим ниже,[25] получается признак неопределенный, по которому никакого вывода сделать нельзя.

Но (тут может представиться такой вопрос: не представляют ли второе и третье свойства правильного логического признака, в сущности, одного и того же)? Раз сказано про присутствие признака '*только*' в однородных объектах, то необходимость отсутствия его во всех неоднородных объектах очевидно разумеется сама собой. Зачем же в таком случае устанавливать два условия правильного признака (когда они сводятся к одному)?

На это мы ответим следующее: оба эти свойства правильного признака упомянуты для указания на то обстоятельство, что неразрывная связь правильного логического признака со следствием, из него вытекающим, должна быть непременно абсолютной, т. е. не допускающей исключений; хотя она может быть или прямой, которая выражается в присутствии признака '*только*' в однородных объектах, или обратной, которая выражается в отсутствии его '*во всех*' объектах неоднородных. Не иначе. Действительно, когда связь между основанием и следствием не абсолютна (когда она допускает исключения), то, хотя бы мы и соблюли оба упомянутые условия (правильного признака все-таки не получилось бы, а) получился бы такой смысл: правильным логическим основанием является то, что встречается в однородных предметах и не встречается в неоднородных. Но признак, встречающийся *между прочим* в однородных объектах и отсутствующий *иногда* в объектах неоднородных, не может быть правильным

[25] См. ниже [III. 69 и след.].

логическим основанием, как это видно из следующего умозаключения:

Сын во чреве этой женщины
должен родиться чернолицым,
потому что он ее сын,
подобно другим уже родившимся от нее сыновьям.

Здесь логическое основание 'потому что он ее сын' было бы правильным основанием, если бы связь основания со следствием не должна была бы быть непременно абсолютной. В действительности же оно неправильно. Черный цвет лица действительно встречается у сыновей этой женщины и не у них только. Значит, логический признак удовлетворяет первым двум условиям правильной логической связи. Но он не удовлетворяет третьему, потому что та же женщина может рожать не только чернолицых, но и светлолицых детей. Связь логического основания — факта рождения от женщины, имеющей черных детей,— с логическим следствием — черным цветом сына, имеющего родиться,— не абсолютна. Она обусловлена диетой матери: при растительной диете сыновья рождаются черными, но при диете молочной — светлыми.[26]

Таким образом (во всяком умозаключении) можно основываться или на прямой (положительной) неразрывной связи (признака с вытекающим из него следствием), или же на обратной (отрицательной) их связи, но (и та и другая должны непременно быть) абсолютными для того, чтобы из каждой вытекала необходимая зависимость основания от следствия. (Только такая зависимость и позволяет делать заключение от существования основания к существованию следствия). И ввиду того, что неразрывная связь основания со следствием, безразлично, прямая или обратная, должна быть

[26] Букв. «и если это так, и (в заключении) 'он черен, потому что он ее сын, подобно сыну, которого мы видим',— то обстоятельство, что он ее сын, будет основанием». — Обычный пример так называемого обусловленного основания (sopādhika-hetu), в котором для правильности умозаключения надо его ограничить особым условием, в данном случае диетой матери во время беременности, от чего, по индийскому представлению, зависит цвет лица имеющего родиться ребенка.

непременно абсолютной, то нет никакой необходимости применять в умозаключении и ту и другую. Достаточно иметь одну из них. Упомянуты же здесь оба свойства правильного логического признака в видах теоретических (чтобы указать на то обстоятельство, что) можно иметь или прямую связь (признака со следствием), или же их обратную связь, но они должны быть непременно абсолютными (т. е. не допускающими исключений).

При упоминании трех свойств признака были также упомянуты объект умозаключения, однородный объект и неоднородный объект. Следует дать определение этих понятий. Во-первых, что разумеется здесь под объектом умозаключения? — На это он говорит:

8. Объектом умозаключения здесь называется такой предмет, одно из качеств которого мы желаем узнать.

'Здесь' — т. е. в том случае, когда устанавливается определение логического основания — объект умозаключения есть *предмет* (как субстрат познаваемого в заключении качества). В других случаях, например, если имеется в виду момент познания логического следствия, вытекающего из данного основания, то объектом заключения является *совокупность* (предмета вместе с его качествами). Если же имеется в виду тот момент заключения, когда мы мыслим неразрывную связь (между логическим основанием и его следствием), то объектом умозаключения является одно только познаваемое в выводе *понятие*. Чтобы обратить внимание на эти (различные тонкости), автор (при определении объекта умозаключения) употребил слово 'здесь'. Объектом умозаключения, таким образом, назван такой предмет (одно из качеств которого мы желаем познать[27]).

---

[27] Объект умозаключения соответствует малому термину Аристотелева силлогизма, но не вполне, так как между аристотелевским пониманием смысла и значения среднего термина и буддийским есть немалая разница. Слово dharmin означает собственно 'субстанция', 'субстрат качеств'. Понятия, играющие роль среднего и большого термина (основания, или признака, и следствия) и находящиеся между собою в неразрывной связи, рассматриваются в буддийской логике как качества, принадлежности некоего субстрата. Субстрат этот не должен быть непременно объектом, соединенным с определенным представлением; он может быть и просто

временным или пространственным пунктом. Например, в умозаключении «там есть огонь, потому что есть дым» — субстратом неразрывной связи дыма с огнем является пространственный пункт, выраженный словом 'там'. Принадлежностями его являются 'дым' и 'огонь'. Они играют роль основания и следствия и находятся между собою в неразрывной связи по закону причинности. Для нашего мышления они являются понятиями, между собою связанными, и в то же время они играют роль принадлежностей субстрата. В этом смысле все понятия у буддистов называются также и качествами, так как все понятия должны иметь отношение к каким-либо (реальным) субстратам, каким-либо пространственным и временным пунктам, чтобы быть истинными (чтобы иметь реальное значение, чтобы иметь отношение к реальности).

Объектом же заключения является не только представление об этом субстрате, обладающем принадлежностями огня и дыма, а также и мысль о неразрывной связи этих принадлежностей по закону причинности, почерпнутая из опыта. Кроме того, и познание логического следствия (большого термина) на основании связи его с основанием (средним термином), т. е. мысль об огне на основании восприятия дыма, является также объектом умозаключения. Когда же мы рассматриваем неразрывную связь основания со следствием (общую посылку: 'где есть дым, там есть огонь'), то объектом умозаключения будет принадлежность (понятие) огня, независимо от ее субстрата. Итак, когда мы рассматриваем основание (логический признак = средний термин): состоит ли оно в связи с субстратом умозаключения или нет,— то объектом, на который направлена наша умозаключающая деятельность, будет этот субстрат. А когда мы получаем готовый вывод ('там есть огонь'), объектом умозаключения будет сложное представление известного места в соединении с признаком огня и дыма. Таким образом, вывод в умозаключении «для себя» есть сложное представление, а не суждение (предложение), как у Аристотеля. В этом заключается первое различие буддийского умозаключения от Аристотелева. Второе различие заключается в том, что процесс умозаключения описывается как приписывание нашим познанием качеств (понятий) некоему (реальному) субстрату, ср. примеч. 36. И в-третьих, различие состоит в том, что умозаключение «для себя» рассматривается как суждение в познавательной форме, о чем см. во второй части (в главе об умозаключении). Что касается до термина samudāya, то он здесь употреблен просто в смысле 'совокупности'; в таком же смысле, но по другому поводу, он встречается, например, в

Что такое однородный объект?

9. Однородным объектом называется предмет, сходный с объектом заключения, потому что им сообща принадлежит познаваемая в заключении принадлежность последнего.

'Объектом однородным' называется предмет сходный с объектом вывода.[284] Пусть так. В чем же заключается сходство между предметом заключения и предметом, с ним однородным? Что делает их сходными? — На это он говорит: им сообща принадлежит познаваемая в заключении принадлежность последнего. Принадлежность эта является познаваемым (в заключении понятием), потому что помимо заключения (оно не может считаться) познанным; названо оно 'принадлежностью', потому что принадлежит другому предмету. Кроме того, познаваемое в заключении (понятие) не может быть частной принадлежностью объекта умозаключения; оно является его общим признаком. Поэтому здесь и указано, что познаваемая принадлежность объекта умозаключения есть общее понятие: оно одновременно является и общим понятием и познаваемым свойством его. Следовательно, однородный предмет однороден с объектом заключения потому, что им сообща принадлежит познаваемая принадлежность, как общее понятие.

Что такое 'неоднородный объект'? — На это он говорит:

10. Неоднородный объект есть такой предмет, который не (может быть) однородным предметом.

(Спрашивается) какой же предмет (не может быть) однородным? Очевидно, или такой, который отличается от последнего, или такой, который ему противоположен, или такой, который представляет собою его небытие. (Первые два

NV. 123. 19, 211. 16 и след., 341. 12—13, NVTT. 102. 11 и т. п. Смотря по контексту, мы будем в дальнейшем изложении говорить или об объекте или о субстрате умозаключения или вывода, или же о субъекте (подлежащем) вывода.

[284] В тексте здесь словесное объяснение: «слово sapakāa сокращенно (upacārāt) обозначает предмет однородный или схожий с объектом вывода; sapakāa есть 'схожий объект', такой объект (вывода), который определяется словом 'схожий'; sa (с) стоит вместо samāna — 'схожий'.

свойства зависят от последнего). Отличие и противоположность однородному предмету мы понимаем только тогда, когда составим себе представление об его отсутствии.[29*] Поэтому из самих понятий отличия и противоположности можно вывести, что отличающийся от однородного предмет и противоположный ему предмет предполагают его небытие. Таким образом, небытие сознается нами непосредственно как отсутствие однородного предмета, а предмет отличающийся и противоположный ему сознаются косвенно, как предполагающие его небытие. Итак, все эти три рода предметов представляют собою неоднородные предметы.

[§ 3. ТРИ ВИДА ЛОГИЧЕСКОГО ПРИЗНАКА]

11. Логический признак имеет три свойства и бывает, кроме того, трех видов.

(С точки зрения только что) описанных трех свойств логического признака, можно различать в нем три стороны. Но, кроме того, этот тройной признак разделяется (с другой точки зрения) на три вида.

Слова 'кроме того' показывают, что новое (подразделение на три вида) присоединяется (к предыдущему разделению на три свойства). Сначала был поставлен вопрос о трех свойствах признака, а затем о трех его видах. Из них вопрос о трех свойствах разобран, а вопрос о трех видах будет разбираться теперь. Имеется три трояких признака, т. е. три вида признака (каждый из которых должен удовлетворять всем помянутым) трем условиям. Каковы они? — На это он отвечает: (логический признак состоит)

12. или в отрицании чего-либо, или в утверждении чего-либо. Утверждение в свою очередь разделяется на два вида: или утверждается что-либо по существу тождественное с признаком, или утверждается что-либо на основании закона причинности.[30*]

[29*] Букв. «...о небытии того, что составляет сущность однородного предмета».

[30*] Букв. «Непознание, а также и сущность вместе с действием». Посредством сложного слова *svabhāvakārye* выражается тот факт, что признак разделяется на две главные категории: утверждение и

Отрицательное познание логического следствия, когда оно отрицается (в суждении), должно удовлетворять трем помянутым условиям. Когда тождество логического следствия (со своим основанием) утверждается (в суждении), то оно должно удовлетворять тем же трем условиям. Равным образом (должно им удовлетворять) и действие (какой-либо причины, когда в суждении мысль восходит от действия к его необходимой причине).

(Теперь автор) дает пример отрицательного умозаключения; он говорит:

13. Из них отрицательное умозаключение таково: на одном определенном месте нет горшка, / потому что такого горшка мы на нем не воспринимаем, / несмотря на наличность всех условий восприемлемости.[31*]

Словом 'таково' имеется в виду указать (на то, что всякое отрицательное суждение может быть сведено к той формуле, которая здесь приводится). Всякое другое отрицательное суждение (в сущности) таково же, как и приводимый пример, а не он один. (Если бы было просто сказано) 'на месте' (то это значило бы: безразлично), в каком месте. (Оттого сказано) 'на определенном месте', т. е. на месте, отличающемся от других. (Под таковым определенным местом тут разумеется место), находящееся перед глазами наблюдателя. Но опять-таки, не всякое такое (находящееся перед глазами наблюдателя место, имеется здесь в виду). Поэтому автор говорит 'на одном' (из таких мест). (Понятие) одного места, находящегося перед глазами наблюдателя, представляет собою субстрат[32] умозаключения. Отсутствие горшка есть то логическое следствие (которое должно быть выведено). Логическое основание заключается в словах 'потому что мы не воспринимаем такого (горшка), несмотря на наличность всех ус-

---

отрицание, из которых первая в свою очередь разделяется на две: сущность, или тождество, и действие, или связь по закону причинности.

[31*] Букв. «потому что мы не воспринимаем такого (горшка), который охвачен сущностью восприятия».

[32] О значении субстрата во всяком умозаключении см. выше примеч. 27.

ловий познаваемости.[33a] Под условиями познаваемости тут разумеется совокупность[34] всех причин, создающих извест-

---

[33a] Букв. «'Понимание' есть познание; его сущность есть совокупность (всех факторов) его созидающая; действительно, этой совокупностью по существу определяется познание. Достигнутый ею объект (называется) достигнутым сущностью познания, так как он содержится в (этой) совокупности постольку, поскольку (tvena) она его создает; это значит — объект могущий быть видимым; 'вследствие этого непознания' — вот это есть логическое основание» (Upalabdhir jñānam. Tasyā lakāaṇaṁ janikā sāmagrī. Tayā hy upalabdhir lakāyate. Tatprāpto 'rtho janakatvena sāmagryantarbhāvāt. Upalabdhilakāaṇaprāpto dr̥çya ity arthaḥ. Tasyānupalabdher ity ayaṁ hetuḥ).

[34] Понятие совокупности всех факторов познания (sāmagrī) одно из самых характерных и важных в буддийской теории познания. Оно стоит в тесной связи с теорией достижения или создания познанием своих объектов (prāpti) и с теорией появления объектов для нашего познания (pratītyasamutpāda), противополагаемых учению о их действительном возникновении как реальных сущностей (utpāda). Выше [в тексте] уже упоминались факторы, создающие объекты перед нами постольку, поскольку они нами познаются. Таких факторов обыкновенно насчитывается четыре, хотя называются они не всегда одинаково, и при настоящем состоянии наших познаний в области буддийской философии трудно установить их значение с желательной точностью. По-видимому, под четырьмя факторами (pratyaya) разумелись: 1) субстрат познания (ālambana); иначе он называется действительным объектом, в противоположность не-объекту (anartha), или объекту-явлению. Такой субстрат равнялся «моменту» и представлял собою, следовательно, простейший чувственный элемент нашего познания; 2) чувство (adhipati); 3) предшествующий фактор (samanantara), который мы выше толковали как факт синтеза ощущений во времени; 4) пространство (āloka). Все эти факторы вместе относятся до познания внешних объектов, т. е. составляют объективирующую сторону нашего познания (pravr̥ttivijñāna), которая противополагается внутреннему познанию, познанию своего «я», или, как образно выражаются буддисты, познанию «вместилища» (ālaya-vijñānam = aham iti vijñānam).

О 'совокупности' (sāmagrī) есть глава в Mādhyamikavr̥tti [изд. Bibl. Buddhica, с. 390—409; гл. XX]. Кроме того, это понятие упоми-

ное познание. По нашей теории, познание вызывается целым рядом факторов, одним из которых является познаваемый объект. Когда мы говорим, что объект вызывает известное познание, то мы под этим разумеем, что он находится в числе тех факторов, совокупностью которых оно в действительности вызывается. Такой объект «достигнут существом нашего познания», или находится в условиях познаваемости. Это значит, что тут речь идет о таком объекте, который может быть познаваем чувствами.

(Но тут является такой вопрос): в каком смысле может объект быть познаваем на том самом месте, на котором его нет? — (Понимать это следует так): отсутствующий предмет называется познаваемым (т. е. находящимся в условиях познаваемости), потому что (раньше, чем появляется мысль об его отсутствии, гипотетически) приписывается ему видимость. Когда мы воображаем себе предмет следующим образом: «если бы он здесь находился, то мы бы его видели», то это значит, что хотя такой предмет и отсутствует в данном месте, однако (раньше, чем могла явиться мысль об его отсутствии), мы должны были вообразить его видимым.

Какой же предмет может быть таким образом воображаем? — Очевидно, что вообразить таким образом предмет мы можем лишь тогда, когда видим пустым то место, на котором он должен был бы находиться.[354] Когда же можно заключить, что все факторы (обусловливающие восприятие пустого места) находятся налицо? — Тогда, когда мы действительно воспринимаем другой предмет (т. е. пустое место), соединенный с отрицаемым в одном акте познания. Соединенными в одном акте познания мы называем два предмета, которые могут быть восприняты каким-нибудь одним из органов чувств,— которые доступны внимательному рассмотрению глазом или действию другого органа,— и которые зависят друг от друга (так, что один не может быть познаваем без другого). Если мы имеем два таких предмета, то восприятие не может ограничиваться одним из них, так как их восприемлемость нераздельна. Таким образом, мы (гипотетичес-ки) принимаем за видимый такой предмет, который можно себе представить

нается в SS, см. указатель, PB. 314. 20, NK. 91. 22 и след., SDS. 12. 10. Ср.: также *de la Vallée Poussin*. Le Bouddhisme. Примеч. 121 и 122.

[354] Букв. «у которого в целости находятся причины восприятия его субстрата» (Yasya samagrāṇi svālambanadarçanakāraṇāni bhavanti).

следующим образом: если из двух предметов, неразрывно связанных в одном акте познания, мы видим один, то необходимо должны видеть и другой в том случае, когда имеется налицо совокупность всех условий познаваемости последнего. Отрицательное познание такого предмета есть отрицание видимого (гипотетически) предмета. Из этого (ясно), что мы называем отрицательным познанием видимого объекта не что иное, как пустое место, на котором нет горшка, а также и акт познания, имеющий объектом это место, так как (эти два фактора) дают нам возможность мыслить отрицательно познание такого видимого предмета. Действительно, пока не исчезнет всякое сомнение (в присутствии перед нами) того реального[36] объекта, который неразрывно связан с объектом отрицания в одном акте познания, и (пока не исчезнет всякое сомнение в том, что мы действительно) познаем только (субстрат отрицаемого нами объекта), до тех пор мы не можем ясно и раздельно мыслить отсутствие объекта (гипотетически) видимого. Отрицанием, следовательно, называется (во-первых) реальный объект, (субстрат отсутствующего предмета и, во-вторых), познание этого объекта (в качестве такого, на котором отсутствует объект отрицаемый).[37] (Оттого чистое отрицание, состоящее) только в отсутствии какого бы то ни было познания, само по себе немыслимо, а потому оно и не может ничего доказывать (т. е. оно не может служить основанием для соединения в одном суждении известного субстрата с известною принадлежностью. Другими словами, выражаясь согласно нашей терминологии, такое чистое

---

[36] 'Реальным объектом' (vastu) этот субстрат назван потому, что как было выяснено в первом отделе, субстрат всякого чувственного восприятия имеет трансцендентальную реальность.

[37] Из этого следует, что отрицание не есть ни особый источник познания, как думали мимаṃсаки, ни особая сущность, как полагали найяики и вайшешики. Найяики говорили, что всякий объект в действительности имеет две стороны, положительную и отрицательную (NV. 10. 14 и след.). Оттого всякий объект действительно может быть познаваем чувствами или с его положительной стороны, или с его отрицательной стороны. Буддисты же отрицали понятие «реального небытия»; мы познаем лишь отношения объектов, но не сами объекты, оттого бытие или небытие объекта означает лишь бытие или небытие его относительно других объектов; небытие объекта означает лишь бытие его субстрата.

отрицание не может служить логическим признаком для отрицания чего бы то ни было в умозаключении). Таким образом, не следует упускать из виду, что, по нашей терминологии, отрицанием видимого объекта называется пустое место, на котором нет познаваемого горшка, а также познание этого места в качестве такого, на котором нет горшка.[38a]

Далее, что значит, находиться в условиях восприемлемости? — На это автор отвечает:

14. Под нахождением в условиях восприемлемости (мы разумеем наличное) бытие предмета, а также и действительность всех прочих причин, ставящих его в условия восприемлемости.

Находиться в условиях восприемлемости значит находиться там, где имеются налицо все условия, благодаря которым, например, горшок становится познаваемым.[39]

Познание порождается, с одной стороны, объектом, например горшком, а также и другими факторами,[40] как глаз и т. д. 'Прочими причинами' называются причины, отличающиеся от объекта,— от горшка. Под их совокупностью разумеется их наличность (или действительность). (Наличное бытие объекта) есть то бытие, которое отличает его от другого бытия — его отличительная сущность.[41] Два этих (обсто-

---

[38a] Букв. «Потому надо знать, что место, лишенное видимого горшка и его познание именно вследствие способности (к тому этого нашего выражения) называются сущностью невосприятия видимого» (Tato dṛçyaghaṭarahitaḥ pradeças tajjñānaṁ ca vacanasāmarthyād eva dṛçyānupalambharūpam uktam draāṭavyam).

[39] Разумеются те условия познания, отождествляемые буддистами с условиями бытия, которые были упомянуты выше, в примеч. 34.

[40] Дхармоттара, к сожалению, не перечисляет здесь эти факторы подробно, а это представило бы большой интерес, в виду разногласия наших источников по этому вопросу, о чем см. выше, примеч. 34.

[41] Букв. «Его собственное бытие есть в то же время (eva) и его отличие, ибо отличием называется то, чем что-либо отличается от другого, это значит отличительное (бытие)» (Svabhāva eva viçiāyate tad anyasmād iti viçeāo, viçiāṭa ity arthaḥ). Под отличительным бытием объекта разумеется его наличное бытие или сущность. Ниже мы увидим, что под логическим признаком, состоящим из 'сущ-

ятельства): наличное бытие предмета и действительность всех остальных факторов ставят предмет, например горшок, в условия восприемлемости.

Что же такое наличное бытие предмета? — На это он говорит:

15. То бытие предмета, которое необходимо становится воспринимаемым чувствами в том случае, когда остальные условия восприемлемости находятся налицо,— такое бытие (есть его наличное бытие).[424]

Под остальными условиями восприятия разумеются условия, отличающиеся от самого объекта восприятия, например горшка, могущего быть видимым. Когда они существуют, т. е. имеются налицо, то та сущность объекта, которая при этом необходимо воспринимается чувствами, называется его наличным бытием. Значение этих слов состоит в том, что в них мы имеем определение восприятия с точки зрения единичного наблюдателя. При этом (возможны следующие четыре случая): 1) когда единичный наблюдатель устремляет свое внимание на (находящийся перед ним) предмет; в этом случае предмет воспринимается (и) налицо имеются оба обстоятельства (вызывающие восприятие); 2) наоборот, невидимые предметы (те, которых бытие отличается от наличного), которые недоступны в пространстве, во времени и по своему существу,— не имеют (по отношению к данному наблюдателю) наличного бытия, хотя остальные причины находятся налицо. Действительно, в этом случае налицо имеются все факторы, благодаря которым наблюдатель может воспринимать, поэтому-то он направляет свое зрение на находящиеся перед ним предметы (и не видит отсутствующих); 3) если же наблюдатель не направляет своего зрения, то он не может видеть даже доступных его зрению предметов; в таком случае предметы хотя и будут иметь наличное бытие, но им не будет хватать прочих условий воспринимаемости; 4) предметы, удаленные по месту и времени (в этом случае, т. е. когда на-

---

ностей' (svabhāva) логического следствия, разумеется признак аналитический, составляющий основной принцип аналитических суждений.

[424] Вместо svabhāva в той же строке, судя [по коммент.] Дхармоттары, стояло svabhāvaviçeṣaḥ, хотя настоятельной необходимости в этой корректуре не имеется.

блюдатель на них не смотрит) лишены обоих условий познаваемости. Таким образом, если наблюдатель смотрит, то объекту не может недоставать прочих условий воспринимаемости, но может отсутствовать его наличное бытие. Если же он не смотрит, то 1) предмет, лежащий в области зрения, который он мог бы видеть (обладает наличным бытием), но не имеет прочих условий воспринимаемости; 2) другие предметы (не лежащие в области его зрения, в этом случае) не имеют ни того, ни другого.

Покончив с примером отрицательного суждения, автор переходит к примеру (суждения аналитического, т. е. такого) логического признака, в котором содержится сущность (познаваемого объекта). Он говорит:

16. Аналитическим признаком называется такое логическое основание, из которого можно заключать о наличности в объекте умозаключения известной принадлежности. Принадлежность эта, или логическое следствие, содержится в основании, составляет его существенный признак и может быть выведена из него путем анализа.[43]

---

[43] Букв. «Своя сущность есть основание для предицируемого качества, такого, которое содержится только лишь в собственном бытии (этого основания)» (Svabhāvaḥ svasattāmātrabhāvini sādhyadharme hetuḥ). Таков буквальный перевод. Но под «своей сущностью, содержащейся только в собственном бытии» разумеется, как явствует из объяснения Дхармоттары, не такое понятие, которое встречается только в основании или признаке, а такое, из которого путем анализа можно вывести следствие. В приводимом примере понятие 'дерева' есть следствие, оно встречается не только в дальбергии, а еще и во всех других деревьях. Но оно является существенным признаком дальбергии, вывод его не зависит ни от чего другого, как только от бытия этого признака, т. е. достаточно существования этого признака — дальбергии, чтобы существование следствия было добыто путем анализа из основания: в понятии дальбергии содержится уже и понятие дерева. Поэтому термин *svabhāvaliṅga* — признак своей сущности или собственного бытия — мы переводим термином 'аналитическое основание' (или признак). Аналитический признак есть такого рода логическое основание или такого рода логическая связь понятий, которая позволяет заключать о наличности в объекте вывода такой принадлежно-

Признак аналитический является логическим основанием — эти два понятия (аналитического признака и логического основания) объясняемое предложение ставит во взаимную связь.

В чем же состоит это логическое основание, представляющее собой существенный (аналитический) признак своего же следствия? Особенность (следствия в этом случае) состоит в том, что оно содержится уже в самом понятии (в бытии) своего основания. Следствие содержится уже в самом понятии своего (логического основания) и только в нем одном.[44a] Оно зависит только от последнего и кроме него ни от чего другого не зависит. Логическим основанием такого следствия служит не что иное, как то, что входит в состав его же сущности. (Следовательно, аналитический признак есть один из существенных признаков познаваемого в заключении понятия).

17. Пример следующий:

этот (предмет) есть дерево,
потому что он дальбергия.

Слова 'этот (предмет)' указывает на объект или (субстрат) умозаключения.[45] Понятие 'дерево' — на признак, существо-

---

сти, которая ни от чего другого не зависит, как только от наличности этого основания. В этом случае умозаключение также есть процесс мышления, которым мы приписываем некоему субстрату две принадлежности, неразрывно между собою связанные. Связаны эти две принадлежности в данном случае по закону противоречия. Если, следовательно, мы имеем понятие, которое составляет существенный признак понятия дальбергии, то от наличности последнего мы можем заключить к наличности первого. Другими словами, мы можем соединять в одном суждении два понятия, если одно может быть выведено из другого путем анализа. Из этого ясно, что аналитическое умозаключение «для себя» в сущности ничем не отличается от аналитического суждения. Против аналитического умозаключения возражали найяики, ср. NVTT. 108. 20 и след., 265. 13 и след.

[44a] Букв. «Свое собственное бытие (существенного признака) и одно только оно, исключительно собственная сущность, находится в каковом сущем есть особенность (такого следствия)».

[45] В этой разновидности умозаключения, следовательно, сущность мыслительного процесса состоит в том, что мы мыслим два

вание которого ему приписывается. Слова 'потому что он дальбергия' выражают логическое основание. Смысл тот, что такой-то предмет можно назвать деревом, потому что его можно назвать дальбергией.

Теперь (для разъяснения этого, представим себе такой случай): глуповатый человек знаком с названием 'дальбергия'[46*] (но не знает слова 'дерево'). (Представим себе, что) он находится в месте, где много дальбергий. (Тут) к нему обращается кто-нибудь с указанием на высокую дальбергию и говорит: вот это называется деревом.[47] Тогда он, по глупости, подумает, что высота дальбергии дает ей право называться деревом. Если он затем увидит низкую дальбергию, то решит, что она не есть дерево. Этого глупого человека следует научить[48*] пользоваться словом 'дерево' так, чтобы он руководился при этом лишь общими признаками[49] дальбергии как дерева. Называя ее деревом, мы не руководствуемся ни высотой, ни каким-нибудь другим ее (индивидуальным) качеством, а лишь только понятием о ней (ее существенными признаками как дерева), наличностью сучьев и т. п. признаков.

Желая дать пример причинного признака, он говорит:

18. Пример причинного признака следующий:

> там есть огонь,
> потому что есть дым.

понятия (две принадлежности или два качества), неразрывно связанными относительно данного субстрата, причем познанию доступны лишь эти понятия — принадлежности, а не их субстрат, который может быть пунктом в пространстве или во времени.

[46*] Чит. viditaçiṃçapāvyāvahāro jaḍo; чтение рукописей avidita... не дает хорошего смысла, хотя поддерживается тибетским переводом [В издании 1918 г. оставлено avidita...].

[47] Дальбергия — дерево, достигающее очень больших размеров.

[48*] Букв. «этого глупца заставляют употреблять слово 'дерево'»...

[49] Из этого места ясно, что под термином hetoḥ svasattāmātram (или в данном случае çiṃçapātvamātram) разумеются существенные и общие признаки логического основания, так как слову sattā ('бытие') соответствует в примере суффикс -tva, с помощью которого образуются отвлеченные понятия. Çiṃçapātva есть понятие дальбергии, а понятие составляется из существенных признаков предмета. Ср. об этом примере — NVTT. 109. 6 и след.

(В этом примере, наличность) 'огня' есть познаваемое в заключении качество (или логическое следствие). 'Там' — субстрат этого качества. 'Потому что есть дым' — логическое основание.

Связь причины и действия общеизвестна, поскольку она в обыденной жизни узнается на основании восприятия или невосприятия (сосуществования или несосуществования известных явлений).[50] (Для наших целей этого понятия достаточно.) Поэтому автор не счел здесь нужным дать определения причинного признака подобно тому, как он это сделал для признака аналитического.

[§ 4. НА ЧЕМ ОСНОВАНА ВОЗМОЖНОСТЬ СУЖДЕНИЯ УТВЕРДИТЕЛЬНОГО]

(Теперь мы должны ответить на следующий вопрос): правильно ли говорить об одном логическом признаке, тогда

---

[50] Ср. SDS. 7—8, где приводится мнение буддистов о том, что причинная связь устанавливается для нашего сознания (niçcīyate) на основании следующих актов восприятия и невосприятия: 1) невосприятием действия раньше его появления (для нашего сознания); 2) восприятием причины и следующим за ним восприятием действия и 3) прекращением восприятия причины и следующим за тем прекращением восприятия следствия.

Дхармоттара в данном месте хочет указать на то, что понятие причинной связи хорошо известно каждому и потому не нуждается в таком же объяснении, как понятие связи аналитической. Не следует из его слов выводить заключения, чтобы его понимание причинной связи было тождественным с обыденным, с точкой зрения наивного реализма. О буддийском понимании закона причинности см. во второй части. Причинное умозаключение «для себя» в сущности ничем не отличается от кантовских опытных суждений (*Кант*. Пролегомены. § 20, примеч.), о чем см. во второй части (об умозаключении). Таким образом, отрицательное умозаключение есть отрицательное суждение, аналитическое умозаключение не что иное, как аналитическое суждение, а причинное умозаключение — суждение опытное. В основе всех опытных суждений, по буддийскому взгляду, так же, как и по взгляду Канта, лежит факт необходимой причинной связи между собою всех познаваемых нами явлений. Против несомненности причинной связи, со своей точки зрения, возражали найяики (ср. NV. 53. 15; NVTT. 121. 6).

как он имеет три вида.[51] Если же сказать, что это различие есть различие видов одного и того же родового понятия, то (и на это можно возразить следующее): с этой точки зрения, один только (второй вид) логического основания, так называемое аналитическое основание (из которого вытекает следствие, представляющее собою его существенный признак), должен был бы иметь бесконечное количество видов, и говорить о трех видах все-таки неправильно. (Необходимо, следовательно, объяснить, на каком принципе основываем мы деление логического признака на три разновидности, для

---

[51] Слова Дхармоттары, в этом месте служат отголоском оживленного спора, происходившего между буддистами и найяиками. Буддийское учение о трех свойствах логического признака, которыми обусловливается неразрывная связь понятий и самое мышление, было создано Дигнагой. Найяик Уддьотакара старался разбить эту теорию, утверждая, что далеко не всякое логическое основание имеет все три свойства, приписываемые ему Дигнагой, а существуют наряду с такими основаниями, в которых эти три свойства действительно встречаются, и другие: чисто отрицательные (обладающие лишь третьим свойством и лишенные второго) и чисто утвердительные (обладающие лишь вторым и лишенные третьего свойства). См. изложение этого учения, вошедшего затем в канон позднейшей индийской логики, у Jacobi (Indische Logik. S. 466). Уддьотакара намекает на него в NV. 59. 15 и след., а также в толковании на NS. I. 1. 34—35. См. также соответственное место в NVTT. Чисто отрицательное основание (*kevalavyatireki*) Уддьотакара видит, например, в следующем умозаключении: живое тело имеет душу, ибо оно имеет дыхание и другие животные функции. Как увидим ниже (в III отд.), буддисты видели в этом умозаключении логическую ошибку. В данном месте Дхармоттара хочет сказать, что хотя он и подразделяет логический признак на три разновидности, но сущность его, три его свойства, при этом ничуть не затрагиваются; они суть общие, формальные условия логического признака, т. е. логической связи или нашего мышления вообще. Нельзя поэтому подразделять его на основании того материала, который составляет содержание, а не форму мышления, ибо тогда одних аналитических признаков оказалось бы бесчисленное множество. Смешение формальных и материальных признаков деления встречается особенно сильно у прочих индийских философских школ, ср. классификации неправильных оснований у найяиков и вайшешиков, приведенные у Якоби в цитированной статье, с. 472 и след.

того чтобы было ясно, что во всех разновидностях он служит выразителем одной и той же по существу логической связи между собою понятий).

19. Из них два вида логического признака дают утвердительные суждения, а один дает суждения отрицательные.[52a]

Из них, т. е. среди этих трех видов логического признака, два доказывают существование вещей, т. е. приводят к утвердительному суждению, а один приводит к суждению отрицательному.[53] При этом следует иметь в виду, что отрицанием мы называем как (самую идею) небытия, так и применение ее (к данному случаю, поскольку оно выражено в отрицательном суждении).

Это значит следующее: логическое основание подчинено логическому следствию, так как значение его состоит в том, что оно делает возможным вывод такого следствия. (Логическое следствие есть главный элемент умозаключения). Поэтому логическое основание, которое подчинено следствию, разделяется на виды не само по себе,[54] но вследствие различия в главном (в том, чему оно подчинено), т. е. в следствии.

[52a] Букв. «Из них два суть установления реальных вещей, а один есть причина отрицания» (Atra dvau vastusādhanau, ekaḥ pratiāedhahetuḥ).

[53] Букв. «Там, т. е. среди этих трех оснований, два основания устанавливают реальные объекты, устанавливают утверждение, доказывают (его), а один есть основание, доказывающее отрицание». Из этого места также явствует, что под умозаключением буддисты разумеют логическую связь понятий, лежащую в основе всякого суждения, т. е. всего нашего мышления. Замечательно в этом месте отождествление утвердительного суждения (vidhi) с реальным объектом (vastu).

[54] Т. е. хотя формальная логическая связь во всех случаях имеет одни и те же свойства, но следствия, к которым она приводит, могут различаться не только с материальной, но и с формальной стороны. Это-то различие и следует положить в основание деления умозаключения: следствие или утверждает или отрицает; когда оно утверждает, то оно может или содержаться в основании, или не содержаться в нем, но во всех случаях оно должно удовлетворять трем необходимым условиям своей истинности. Слова эти направлены против найяиков, см. примеч. 52.

Следствие же может вытекать из основания или утвердительно, или отрицательно. Так как утверждение и отрицание взаимно исключают друг друга, то и их взаимные основания должны отличаться друг от друга. Все, что мы утверждаем, может, кроме того, или отличаться от своего основания, или от него не отличаться.[55]

Таким образом, оба утвердительных основания различаются между собою постольку, поскольку одно из них отличается от своего следствия, а другое нет. Так как факт отличия (от своего следствия) и факт отсутствия (такого отличия) по существу состоят между собою в отношении взаимного исключения, то и оба основания (из которых эти факты выводятся, отличаются друг от друга).[56] Таким образом, логические основания различаются не сами по себе, но потому, что соответствующие им логические следствия взаимно друг друга исключают.[57]

---

[55] Следствием (sādhya), отличающимся от своего основания (sādhana), здесь, очевидно, называется такое понятие, которое относится к другому понятию так, что не может быть выведено из него путем анализа. Наоборот, следствием, не отличающимся от своего основания, названо такое понятие, которое может быть добыто путем анализа из этого основания. Таким образом, следствие и основание могут быть рассматриваемы как подлежащее и сказуемое в суждении. Следствие есть то, что предицируется, т. е. сказуемое, подлежащее же — основание — подчиняется этому следствию. Такое суждение соответствует общей посылке Аристотелева силлогизма: «всякая дальбергия есть дерево», «где есть дым, там есть огонь».

[56] Эти слова служат отголоском буддийской теории о том, что объект становится другим, когда мышление приписывает ему качество или определение, исключающее то, которым он обладал раньше (viruddhadharmasaṁsarga). На основании этой теории, например, доказывалось, что объект становится другим в каждый момент своего бытия. См. об этом выше [в тексте].

[57] Значит, суть умозаключения и суть мышления состоит в факте логической связи между собой понятий; это факт один и тот же во всех трех разновидностях признака. Но способы одной и той же логической связи могут быть различны постольку, поскольку логическое следствие в силу этой единой связи или отрицает или утверждает, и утверждает как нечто, в основании содержащееся.

Далее (можно поставить вопрос): отчего только эти три основания, а не какие-либо другие, являются правильными логическими основаниями? — Автор разрешает обе стороны вопроса, объясняя, почему упомянутые три основания суть правильные логические основания, и почему других нет.

(Только вышеописанные три основания представляют собою способы, какими понятия могут быть между собою неразрывно связаны).

20. Ведь одно понятие может вытекать из другого только тогда, когда между ними существует неразрывная связь.[58*]

Иметь связь по существу — значит иметь такую сущность, которая неразрывно связана с другой.[59] Если логическое следствие содержит причину[60] чего-либо, или если оно является существенным признаком основания,[61] то в обоих случаях между ним и его основанием должна быть связь по существу. В этом отношении нет разницы между основанием аналитическим и основанием причинным. Таким образом, поня-

[58*] Букв. «ведь только когда есть связь по существу, объект может заставить другой объект из него вытекать» (Svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rthaṁ gamayet).

[59*] Этому предложению предшествует словесное объяснение: «существенная связь есть связь по существу; сложное слово ('существенная связь' образовано по грамматическому правилу, по коему слово, означающее) орудие (какого-либо действия, сливается вместе со словом, обозначающим самое действие), образованным при помощи первичного суффикса» (см. P, II. 1, 32). Sādhanam = karaṇam.

[60] Т. е. причину того объекта, понятие которого играет роль логического основания; например, понятие 'огонь', являющееся логическим следствием понятия 'дым', тогда как в действительности дым является действием огня.

[61] Букв. 'его сущности', т. е. если оно аналитическое, вытекающее из логического основания, потому что оно содержится в нем; например, понятие 'дерево' содержится в понятии 'дальбергия'. Из этого места ясно, что слово svabhāva 'сущность' употребляется Дхармоттарой для обозначения двоякого рода отношений: существенной связи и аналитического соотношения. Причинная связь есть также существенная связь, но она противополагается связи аналитической.

6 Зак. 119

тие существенной или неразрывной связи относится к обоим видам связи в утвердительном суждении.[62*] Так как[63*] при существовании между двумя понятиями связи по существу, из наличности одного из них — именно логического основания — может вытекать существование другого — именно следствия — поэтому только из (упомянутых) трех видов[64] логического основания может что-либо вытекать, а из остальных ничего не вытекает.

Далее, почему же это так? Почему одно понятие может вытекать из другого только в том случае, когда между ними есть связь по существу, а не иначе?

21. Потому что, если один объект не зависит вышеописанным образом от другого, то связь не может иметь характера необходимости.[65*]

'Вышеописанным образом' значит 'по существу'. Не зависящий 'вышеописанным образом', значит не связанный 'по существу'. Если[66*] один объект не зависит от другого 'по су-

---

[62*] Букв. «...поэтому одним сложным словом обнимаются оба основания» (ity ekena samāsena dvayor api saṅgrahaḥ).

[63*] Этому предшествует словесное объяснение: «слово ḥi значит 'потому что'».

[64] Собственно, в предшествующих словах идет речь не о трех видах логического основания, а только о двух утвердительных его разновидностях. Об отрицательном основании особо не сказано, вероятно потому, что неразрывная связь или даже тождество отрицательного познания с отрицанием (идеей небытия) ясна сама собой и о способах ее формулировки в суждениях будет подробно речь ниже. Смысл этого места, следовательно, тот, что в основании нашего мышления лежат необходимые истины (категории): идея бытия, небытия, тождества и причинности. Вне этих категорий невозможно никакое познание.

[65*] Букв. «Потому что нет неизменного правила о нерасхождении с этой (сущностью) того, что с нею не связано» (Tadapratibaddhasya tadavyabhicāraniyamābhāvāt).

[66*] Тут следует словесное объяснение, которое в дословном переводе значит: «то, что не привязано по существу к чему-либо — непривязанное таким образом — не может иметь неизменного правила о сосуществовании с ним; сосуществование с этим (объектом), не обладающим другим объектом, к которому он привязан, есть сосуществование с ним; неизменное правило этого (сосущес-

ществу', то такой независимый объект не может необходимо сосуществовать с последним. Такой объект, к которому не подыскать другого объекта, от которого он бы зависел, не может сосуществовать с последним на основании неизменного правила. Отсутствие необходимости совместного существования таких (по существу друг от друга не зависящих) объектов и есть причина (по которой не может быть других логических оснований). Это значит, что если один объект по существу не зависит от другого, то нет между ними необходимого сосуществования,[67*] потому что в этом случае объекту пришлось бы необходимо сосуществовать с тем, от чего он вовсе не зависит (а это немыслимо). Не может, следовательно, быть неразрывной связи между объектами, если они по существу не зависят друг от друга.[68] Необходимое совместное существование есть такого рода отношение, при котором существование одного объекта предполагает существование другого. Ведь мы не согласны с тем (что логическая связь понятий имеет случайный характер), что логический признак ведет к познанию отсутствующего объекта потому будто бы, что ему самому присуща такая способность, подобно лампе

твования) есть неизменное правило о сосуществовании с таким (объектом); вследствие его отсутствия...» (Yo yatra svabhāvena na pratibaddhas tasya tadapratibaddhasya tadavyabhicāraniyamābhāvaḥ. Tasyāpratibandhaviāayasyāvyabhicāras tadavyabhicāras tasya niyamas tadavyabhicāraniyamas tasyābhāvāt).

[67*] Букв. «Ведь тот (объект), который не связан по существу с другим, тот непременно именно не разойдется (т. е. ни в каком случае не будет непременно сосуществовать) с тем объектом, от которого он не зависит, поэтому между такими двумя объектами нет сосуществования по неизменному правилу (нет неразрывной связи)» (Na hi yo yatra svabhāvena na pratibaddhaḥ sa tam apratibandhaviāayam avaçyam eva na vyabhicaratīti nāsti tayor avyabhicāraniyamaḥ).

[68] Что в основе нашего мышления лежит факт связи понятий по существу, что эта неразрывная связь не почерпывается нами из опыта, но существует прежде всякого опыта и обусловливает собою формы нашего опытного знания, что такая связь имеет характер необходимости, потому что составляет сущность нашего мышления, вне которой мы ничего мыслить не можем,— все это характерные положения буддийской, а также и современной критической философии. См. во второй части об умозаключении.

(обладающей способностью освещать невидимые предметы). Напротив (по нашей теории логический признак есть то), что по законам нашего сознания мы мыслим как неразрывно связанное (с известным вытекающим из него следствием). Поэтому, когда два объекта связаны по существу, то мы сознаем их неразрывными; вследствие этого между ними создается такое соотношение, что существование одного предполагает существование другого. Таким образом, (наше) основное положение гласит, что существование одного объекта может доказывать существование другого не иначе, как если между ними есть неразрывная связь по существу.

Но тут возникает вопрос: ведь понятие связи между двумя объектами предполагает сторону зависящую и сторону, от которой она зависит. В настоящем же случае зависит ли логическое основание от следствия, или наоборот?

На это он говорит:

22. Связь эта состоит в зависимости логического признака от логического следствия.

Эта связь, т. е. связь по существу, состоит в зависимости логического признака от следствия. Признак есть зависимая сторона, так как существование его зависит от другой стороны. Следствие же, будучи стороной независимой, играет роль того понятия, от которого признак зависит. Это значит, что (хотя существование следствия и вытекает логически из признака, однако) оно не связано с ним неразрывно (тогда как, наоборот, признак всегда неразрывно связан с вытекающим из него следствием).[69]

---

[69] Другими словами, понятие, играющее роль логического следствия, всегда шире того, которое играет роль логического основания. Например, в заключении «там есть огонь, потому что есть дым» признак 'дым' есть понятие зависимое, так как дым зависит от огня: везде, где есть дым, должен быть и огонь, но не наоборот; огонь может существовать и без видимого дыма. Точно так же и в аналитическом заключении «это есть дерево, потому что оно есть дальбергия», признак 'дальбергия' есть понятие, зависящее от понятия 'дерева': всякая дальбергия есть дерево, но дерево может и не быть дальбергией. Следствие зависит от признака логически, т. е. от наличности признака мы можем заключить к наличности следствия, от наличности дыма к наличности огня; но это заключение возможно только потому, что в действительности дым зави-

Теперь (из всего сказанного) явствует, что даже когда основание и следствие связаны между собой по закону тождества (тем не менее суждение, в котором выражена их связь, не есть тавтология): та сторона, которая неразрывно связана с другой, есть логическое основание, доказывающее существование следствия; та же сторона, с которой неразрывно связана другая, есть следствие, вытекающее из основания.[70] Всякое понятие, которое по существу определяется известным признаком, является неразрывно связанным с последним. Возьмем такой пример:

(Все, что зависит от человеческого усилия, как, например, слово, не может быть вечным).

Тут понятие, называемое зависимостью от (человеческого) усилия, неразрывно связано с отсутствием признака вечности. (Поэтому, установив, что происхождение слова зависит от воли человека, мы необходимо должны заключить, что то не может быть вечным). С другой стороны, понятие, которое (по существу не определяется известным признаком) и может его иметь и не иметь, не является неразрывно с ним связанным. Наоборот, оно играет роль того понятия, с которым этот признак неразрывно связан (от которого он зависит). В том же вышеупомянутом примере отсутствие вечности не связано неразрывно с тем, что создается человеческим усилием. (Хотя оба понятия и встречаются иногда совместно, однако бывают объекты невечные и в то же время

сит от огня в силу необходимой зависимости действия от своей причины.

[70] Букв. «Тут смысл следующий: даже когда нет разницы в тождестве (основания и следствия), то, что связано, заставляет вытекать, а объект, к которому оно привязано, может быть заставлен вытекать» (Tatrāyam arthaḥ. Tādātmyāviçeāe 'pi yat pratibaddhaṁ tad gamakaṁ, yat pratibandhaviāayas tad gamyam), т. е. в аналитическом заключении, когда следствие является существенным признаком основания, наличность следствия вытекает из наличности основания; следствие само по себе, как понятие более широкое, в котором основание содержится как его существенный признак, является стороной, не зависящей от основания. в действительности, основание неразрывно связано со следствием. Эти слова, очевидно, направлены против тех, которые говорили, что аналитическое умозаключение не есть вовсе умозаключение, так как в нем основание и следствие по существу тождественны. Ср. NVTT. 108. 19.

не создаваемые усилием человека). Но ведь (мы утверждаем), что логическая связь, благодаря которой одно понятие вытекает из другого, имеет характер необходимости. Что все, созданное усилием человека, ни в каком случае не может быть вечным, есть необходимая истина, потому что именно это качество, зависимость от усилия, неразрывно связано с отсутствием вечности, а не наоборот. Итак, неразрывная связь (двух понятий) заключается в том, что из одного всегда вытекает другое.[71] Не иначе.

Далее, почему же неразрывная связь состоит в том, что признак зависит от следствия? — На это он говорит:

23. Потому что в действительности логический признак или тождествен, или происходит от логического следствия.

(Логический признак зависит от следствия по двум законам, лежащим в основании всего нашего мышления: закону тождества и закону причинности). Понятие выводное, следствие, может быть по существу тождественно, т. е. содержаться в основании. Это обстоятельство есть первая причина зависимости признака от следствия.[72*] Это значит, что так как логическое следствие составляет существенный признак логического основания, то последнее (неразрывно связано с первым и) необходимо от него зависит.

(Тут может явиться такой вопрос): если логическое основание по существу тождественно с логическим следствием, то между обоими этими элементами нет никакой разницы,— логическое основание, само по себе, есть часть своего следствия, последнее содержится в нем, как его существенный

---

[71] Букв. «поэтому соотношение вытекающего и заставляющего вытекать имеет только область определенную», т. е. определенным является, которое из двух понятий зависит от другого и которое вытекает из другого.

[72*] Букв. «Этот выводимый объект есть душа, сущность того, это обстоятельство есть тождество вследствие этой причины. Потому что основание обладает сущностью следствия, поэтому оно от него по существу зависит, вот смысл» (Sa sādhyo 'rtha ātmā svabhāvo yasya tat tadātmā. Tasya bhāvas tādātmyam. Tasmād dhetoḥ. Yataḥ sādhyasvabhāvaṁ sādhanaṁ tasmāt tatra svabhāvapratibaddham ity arthaḥ).

признак[73а] (следовательно, соединять эти два понятия в суждении совершенно бесполезно, так как мы этим путем ничего нового не узнаем)?

На это он говорит 'в действительности', т. е. если иметь в виду ту форму вещей, в которой они действительно существуют,[74] разницы нет. Разница между основанием и следствием касается только воображаемой стороны вещей, той, которая является (самостоятельным) продуктом нашего мышления. (Повторяем), что логическая связь понятий, благодаря которой одно понятие может вытекать из другого, имеет характер необходимости: необходимость же логической связи составляет (сущность нашего мышления).[75] Поэтому можно (говорить о) разнице между логическим основанием и следствием, только имея в виду ту форму вещей, которая придана им нашим мышлением. В действительности же (между теми реальными объек-тами, которые составляют их трансцендентальную подкладку) разницы нет.

Но не один закон тождества обусловливает собой зависимость логического признака от следствия, а также (и закон причинности. Понятие, служащее) логическим признаком, может выражать факт, происходящий от того факта, который играет роль логического следствия. Зависимость признака от его логического следствия вызывается также и фактом происхождения первого от последнего.

Почему же необходимая зависимость основания от своего следствия вызывается только этими двумя причинами, а не какой-нибудь другой? — На это он говорит:

24. Потому что (если нет этих двух условий), если одно понятие не содержится в другом или не происходит от него, то оно и не может быть с ним неразрывно связано.

[73а] Букв. «Логическое основание составляет часть того, что мы хотим доказать (посредством его)».

[74] Т. е. при отсутствии всякой формы.

[75] Букв. «Действительно соотношение вытекающего и заставляющего вытекать касается только необходимости» (Niçcayāpekāa eva hi gamyagamakabhāvaḥ). В этих словах как нельзя яснее выражена мысль, что идеи, лежащие в основании наших утвердительных суждений, имеют априорный и потому всеобщий, необходимый характер. Необходимость (niçcaya) и мышление (adhyavasāya) суть синонимы (anarthāntaram), говорит Вачаспатимишра, NVTT, 87. 25.

Из вышеизложенного ясно, что̀ мы называем понятием, содержащимся в другом понятии, и объектом, происходящим от другого объекта. Обратная сторона этих двух условий разрушает всякую логическую связь и делает мышление невозможным.[76♣] Вследствие этого обстоятельства объект, не связанный с другим по закону тождества или по закону причинности, и не может быть логическим основанием. Если бы какой бы то ни было объект мог необходимо зависеть от другого объекта, с которым его не связывало бы ни аналитическое тождество, ни происхождение, то явилась бы возможность и иных источников неразрывной связи, кроме приведенных двух.[77♣] Неразрывная связь есть факт обусловленности бытия, а кроме бытия, обусловленного вышеупомянутыми двумя источниками неразрывной связи, никакого другого обусловленного бытия мы не знаем. Поэтому неразрывная связь возможна только вследствие аналитического тождества (основания со следствием) или же вследствие происхождения (первого от последнего).

Согласимся же с тем, что только аналитическое тождество одного понятия с другим и только факт происхождения одного явления от другого делают возможной неразрывную связь понятий: но почему же только аналитическое и причинное основание являются правильными логическими основаниями, из которых вытекает возможность утвердительного суждения?

На это он отвечает: (потому, что они именно служат выражением этой связи),—

25. Аналитическое тождество (одного понятия с другим) и факт происхождения (одного явления из другого) могут быть выражены только аналитическим и причинным признаками,— поэтому они одни обусловливают возможность утвердительного суждения.[78♣]

[76♣] [Здесь] словесное объяснение, переведено по смыслу.

[77♣] Букв. «Если бы что-нибудь могло иметь сущность, связанную с объектом, который не составляет его сущности и его не создает, то связь по существу могла бы быть и из другого источника» (Yady atatsvabhāve 'nutpādake ca kaçcit pratibaddhasvabhāvo bhavet, bhaved anyo 'pi nimittāt svabhāvapratibandhaḥ).

[78♣] Букв. «И эти два (факта) — тождество и происхождение — находятся лишь в аналитическом признаке и в действии, поэтому

Так как[79*] тождество может быть только с аналитическим признаком, а факт происхождения может находиться только в действии (какого-либо явления), то, так как логическая связь, благодаря которой одно понятие вытекает из других, имеет только эти два источника,— поэтому только аналитический и причинный признаки устанавливают (для нас) бытие объектов, т. е. делают возможным утвердительное суждение.

[§ 5. НА ЧЕМ ОСНОВАНА ВОЗМОЖНОСТЬ СУЖДЕНИЯ ОТРИЦАТЕЛЬНОГО]

(Объяснив таким образом, на чем основана возможность утвердительных суждений, мы переходим к объяснению суждений отрицательных.[80] Но тут мы встречаемся с мнением, что отрицательные суждения и не заслуживают особого рассмотрения, так как все, что мы сказали о суждениях утвердительных, легко применить и к отрицательным. Ведь если объект имеется налицо, мы судим о нем утвердительно, если его нет, мы судим отрицательно. Всякий объект имеет две стороны: бытие и небытие; первое создает положительное познание, второе отрицательное). Отчего же мы (буддисты) не признаем, что небытие объекта создает отрицательное его познание?[81*]

Автор прежде всего объясняет (почему он не может смотреть на дело просто с точки зрения привычных наших понятий и не может допустить, чтобы отрицательное суждение основывалось на отрицательном познании несуществующего предмета, точно так же, как утвердительные суждения основываются на положительном познании существующего):

26. Отрицание же возможно только на почве невосприятия описанного рода.

только ими устанавливается реальный объект» (т. е. только на них основаны утвердительные суждения) (Te ca tādātmyatadutpattī svabhāvakāryayor eveti tābhyām eva vastusiddhiḥ).

[79*] Предшествует словесное объяснение: «слово iti значит 'потому что'».

[80] О значении буддийского учения об отрицании см. во второй части об отрицании.

[81*] Букв. «Но почему не признается, что отрицание устанавливает невосприятие невидимого объекта?»

Возможность отрицательных суждений[82] основана только на описанном выше невосприятии, т. е. невосприятии объекта гипотетически-видимого. Поэтому мы и утверждаем, что оно невозможно на основании какого-либо иного (вида невосприятия).[83]

Но все-таки, почему же оно возможно на основании его? На это он отвечает:

27. Потому что нельзя отрицать гипотетическую видимость объекта, если он существует. Напротив, когда он существует, можно отрицать его гипотетическую невидимость.[84]

Если отрицаемый нами объект существует, то отрицание его гипотетической видимости невозможно.[85*] (Следовательно, наше понимание отрицательного суждения объясняет нам его возможность: так как при существовании объекта невозможно отрицание его гипотетической видимости, то именно отрицание гипотетической видимости объекта делает возможным отрицательные суждения).

Но почему же они возможны только на основании такого (невосприятия)?

На этот вопрос он отвечает так: напротив (когда объект существует, то можно отрицать его гипотетическую невидимость, а не гипотетическую видимость). Со словом 'напротив' автор соединяет следующий смысл: когда объект, отрицаемый нами, существует (т. е. в предположении, что небытие есть нечто реальное), то, собственно говоря, возможно было бы только отрицательное восприятие его гипотетиче-

---

[82] Под pratiäedhavyavahāra или abhāvavyavahāra разумеются собственно мысли, слова и действия, предполагающие идею отрицания или небытия, см. ниже [в коммент. на II. 29].

[83] Т. е. через невосприятие небытия.

[84*] Букв. «Когда есть реальный объект, оно невозможно, напротив».

[85*] Букв. «Если реальный объект, который должен быть отрицаем, существует, так как невосприятие видимого невозможно, поэтому, вследствие невозможности, отрицание установлено от него (т. е. оно основывается на невосприятии объекта гипотетически видимого)» (Sati tasmin pratiäedhye vastuni yasmād dr̥çyānupalabdhir na sambhavati tasmād asambhavāt tataḥ pratiäedhasiddhiḥ).

ской невидимости.[86♣] По этой-то причине отрицательные суждения возможны только на основании описанного нами вида отрицательного восприятия, а не другого.

Но почему же мы утверждаем, что если бы отрицаемый объект существовал, то возможно было бы лишь отрицание его гипотетической невидимости?[87♣]

На это он отвечает (отрицательное суждение возможно только на почве отрицания объекта гипотетически-видимого, потому что те объекты, которых нельзя представить себе познаваемыми с утвердительной стороны, нельзя и отрицать):

28. Если объект сам по себе находится в условиях невосприемлемости, если он недоступен нам в пространстве, во времени и по существу своему не имеет ничего общего с предметами, нами познаваемыми, то мы не можем представить себе его отсутствия, т. е. не можем мыслить его небытия.[88♣]

Выше[89⇒] [89] было сказано, что объект находится в условиях восприемлемости благодаря его присутствию перед на-

---

[86♣] Букв. «так как при наличности объекта такое невосприятие невидимого возможно — вот смысл слов ‘в противном случае’».

[87♣] Букв. «Отчего это, что даже при присутствии реального объекта, оно (т. е. невосприятие невидимого) возможно?».

[88♣] Букв. «Потому что, так как собственное восприятие объектов, находящихся в условиях невосприемлемости, совершенно недоступных по пространству, времени и форме (качеству), исключается, то не было бы уверенности в их небытии» (Anupalabdhila-kāaṇaprāpteāu deçakālasvabhāvaviprakr̥āṭeāv ātmapratyakāanivr̥tter abhāvaniççayābhāvāt).

[89] Букв. «Здесь объект называется охваченным сущностью познания вследствие его индивидуального бытия и целокупности остальных факторов. Если из двух (условий) даже одно единственное отсутствует, то объект называется охваченным сущностью непознания. Поэтому здесь в словах ‘(относительно объектов), охваченных сущностью непознания’ названы обладающие исключительностью остальных факторов. В словах ‘(относительно объектов), совершенно недоступных по месту, времени и своей сущности’, названы объекты, совершенно недоступные по своему индивидуальному бытию (т. е. не могущие встретиться на опыте). Место, время и своя сущность совершенно недоступны — так (следу-

блюдателем и сумме всех остальных факторов восприятия. Если одно из этих двух условий отсутствует, то объект называется находящимся в условиях невосприемлемости. Следовательно, в объясняемом предложении, в словах 'объекты, находящиеся в условиях невосприемлемости' разумеются такие объекты, которые обладают исключительно лишь (вторым условием восприемлемости и не обладают первым ее условием) — все факторы восприятия имеются налицо, но самих объектов нет. Словами 'недоступные во времени, в пространстве, или отличающиеся по существу' обозначаются такие объекты, которые не имеют наличного бытия. Небытие

ет делать) разделение (слов). Потому что отсутствует уверенность в их небытии. Даже если реальный объект существует, мы допускаем, что ее нет. Почему уверенности нет? — на это он говорит: относительно их, по причине исключения того, что воспринимается самим наблюдателем, уверенности нет. Так как относительно объектов, поставленных в условия невосприятия, собственное восприятие их исключается (и потому) нет уверенности в их небытии, поэтому, если реальный объект существует, возможно невосприятие невидимого, сущность (какового невосприятия) состоит в исключении собственного восприятия. Поэтому отрицание устанавливается только на описанном (невосприятии)» (Iha pratyayāntarasākalyāt svabhāvaviśeāāc copalabdhilakāaṇaprāpto 'rtha uktaḥ. Dvayor ekaikasyāpy abhāve 'nupalabdhilakāaṇaprāpto 'rtha ucyate. Tad ihānupalabdhilakāaṇaprāptesy iti pratyayāntaravaikalyavanta uktāḥ. Deśakālasvabhāvaviprakr̥āṭeāv iti svabhāvaviśeāaviprakr̥āṭā uktāḥ. Deśaś ca kālaś ca svabhāvaś ca tair viprakr̥āṭā iti vigrahaḥ. Teāv abhāvaniścayasyābhāvāt. Saty api vastuni tasyābhāva iāṭaḥ. Kasmān niścayābhāva ity āha. Teāu pratipattur ātmano yat pratyakāam tasya nivr̥tteḥ kāraṇān niścayābhāvaḥ. Yasmād anupalabdhilakāaṇaprāpteāv ātmapratyakāanivr̥tter abhāvaniścayābhāvas tasmāt saty api vastuny ātmapratyakāanivr̥ttilakāanāyā adr̥śyānupalabdheḥ sambhavaḥ. Tato yathoktāyā eva pratiāedhasiddhiḥ). Ясно двойное употребление термина *svabhāva*: 1) 'индивидуальное бытие' и 2) 'сущность', т. е. качественные определения объекта, составляющие вместе с его пространственными и временными определениями его образ. Слова «даже если реальный объект существует» можно понимать: 1) если даже и существуют непознаваемые вещи в себе, то отрицательное познание их невозможно, или 2) если небытие объекта есть нечто реальное (= познаваемое чувствами, относящееся к чувственному моменту), то отрицательные суждения невозможны.

таких объектов мы не можем мыслить. Мы вообще можем мыслить небытие объектов лишь постольку, поскольку можем мыслить их бытие, т. е. мысленно представить себе их воспринимаемыми. По нашей теории, действительно существующий объект никогда не может создать мысли о своем небытии. Так как мы не могли бы мыслить небытия таких объектов (если бы отрицательное познание исходило из чувств, то мы и говорим, что когда объект воспринимается чувствами, мы можем отрицать его отсутствие и никак не можем отрицать его присутствия). Таким образом, мы признаем, что когда объект находится перед нами и когда он воспринимается чувствами, мы никак не можем (мыслить его небытия).

Почему же мы в таком случае не можем мыслить небытия таких недоступных (для наших чувств) объектов?

На это он отвечает: потому что возможность восприятия их каким-либо наблюдателем исключается сама собой. По этой причине мы не можем мыслить их небытия.

Такие предметы, которые сами по себе поставлены в условия невосприемлемости, которые совершенно недоступны нам во времени и в пространстве, которые отличаются по своей форме от всех тех предметов, которые мы можем видеть, которых мы, следовательно, не можем гипотетически поставить в условия восприемлемости,— таких объектов мы и отрицать не можем, потому что никогда не могли бы и воспринимать их. Чтобы отрицать присутствие чего-либо, нужно сначала гипотетически представить себе это присутствие, иначе наша мысль будет совершенно беспредметна. Оттого и логическим основанием во всяком отрицательном умозаключении является понятие отсутствия гипотетически видимого объекта. Если бы в отрицательном суждении мы познавали реальное небытие объекта, а не отрицали лишь гипотетическую его видимость, то мы имели бы познание абсолютного небытия. Тогда мы могли бы отрицать бытие объектов, и не представляя предварительно их себе мысленно восприемлемыми на известном субстрате.

Таким образом, отрицательные суждения возможны исключительно благодаря отрицательному восприятию описанного вида [⇐89].

Затем автор отвечает на вопрос о том, к какому времени относится правильное познание на основании отрицательного восприятия, какова его сущность и в чем функция.

29. Отсутствие перед наблюдателем (объекта) восприятия в прошедшем, если только не изгладилось впечатление,

произведенное им на память, а также и в настоящем делает возможным применение идеи небытия в жизни (отрицательные суждения).

(Здесь прежде всего говорится об) отсутствии перед наблюдателем объекта восприятия, например, горшка. Это значит лишь, что сущность отрицательного восприятия состоит в идее небытия. Именно поэтому идея небытия не есть логическое следствие (которое мы познаем как вывод из умозаключения), ибо она составляет сущность нашего логического основания. Сущность отрицания гипотетически-видимого объекта, следовательно, должна быть известна независимо от нашего заключения.[90] (Объектом) восприятия здесь назван отсутствующий предмет, например, горшок, потому что мы воображаем его как бы воспринимаемым посредством зрения на его видимом субстрате[91*] при наличности всех условий познаваемости. Следовательно, отсутствием объекта восприятия называется: 1) его видимый субстрат и 2) факт восприятия этого субстрата. И действительно, этот видимый субстрат и познание его дают нам возможность мыслить отсутствие воображаемого вышеозначенным способом объекта. Таким образом то, что мы здесь называем отсутствием видимого горшка, заключает в себе некоторое положительное знание.[92*] Оно (есть собственно познание субстрата), а не одно только отсутствие восприятия, так как одно последнее не дает нам возможности мыслить отсутствие такой вещи, которая могла бы быть видимой.[93]

---

[90] Букв. «Именно поэтому небытие не выводится, так как невосприятие по своей сущности является установленным (a priori)». В этих словах содержится ответ на возражение мимансаков и найяиков против буддийской теории отрицания, состоящее в том, что в отрицательном умозаключении (собственно в первой только его формуле) основание и следствие тождественны (горшка здесь нет, потому что нет). См. во второй части (об отрицании).

[91*] Букв. «...на пространстве видимой земли, неразрывно с ним связанной в одном познании» (ekajñānasaṁsargiṇi bhūtale).

[92*] Букв. «Поэтому только познание объекта называется отсутствием наблюдаемого горшка» (Tasmād arthajñāna eva pratyakāasya ghaṭasyābhāva ucyate).

[93] Т. е. чистое небытие мы себе представить не можем, это вовсе не есть познание, а лишь игра понятиями, пустое представление. Если бы мы познавали небытие чувствами, то тогда бы мы по-

Но могут возразить, разве отсутствие видимой вещи (т. е. ее небытие) не мыслится нами на основании ее невосприятия (в таком случае можно подумать, что мы почерпаем идею небытия из опыта)? — Конечно, это правда (и небытие данной вещи познается нами на основании ее невосприятия). Однако (нельзя сказать, чтобы самая идея небытия, которая играет у нас роль логического основания, почерпалась из того же умозаключения, которому она служит основанием). Ведь мы начинаем с того, что воображаем присутствие горшка на его видимом субстрате, и на этом основании мыслим (сначала) невосприятие могущего быть видимым объекта, а (затем) косвенно сознаем и небытие такого объекта.

(При этом мы мыслим так): если бы этот могущий быть видимым объект присутствовал, то мы не могли бы его не видеть (потому его нет). Следовательно, когда мы мыслим отрицательное восприятие, мы косвенно мыслим и небытие. (Но одна только мысль о небытии какого-нибудь объекта) не дает еще права утверждать (действительное небытие его; для этого нужно положительное познание его субстрата). Следовательно, только в силу отрицательного познания (описанного рода, т. е. восприятия субстрата) можем мы применять идею небытия к данному случаю. Поэтому следует помнить, что мы называем отсутствием воспринимаемого объекта (не просто идею его небытия безотносительно к его субстрату, а именно самый) его субстрат и факт познания этого субстрата, так как только они ведут к уверенности в отсутствии объекта на данном месте.

Следует (кроме того) иметь в виду, что с одной стороны, мы можем воображать на субстрате в настоящее время видимость несуществующего горшка, с другой же стороны, мы также можем воображать то же самое на субстрате в прошедшем времени, если впечатление (произведенное) на память, не утеряно. Этими словами выражена та мысль, что сущность отрицаемого восприятия состоит в отсутствии (небытии) видимого объекта, например горшка. Небытие это представляет собою идею, известную нам (помимо и раньше умозаключе-

---

знавали чистое, или реальное небытие. Другое следствие из изложенной здесь теории отрицательного суждения то, что мы вообще можем отрицать лишь принадлежности, но ни в каком случае не субстанции. Отрицание субстанции содержит в себе внутреннее противоречие, есть contradictio in adjecto.

ния). Поэтому и сказано, что логическое следствие (вытекающее из нашего умозаключения) не есть понятие небытия горшка, но лишь применение этого понятия к данному случаю.[94]

---

[94] Ход мыслей автора, по-видимому, таков: идея небытия не может быть следствием (большим термином) в отрицательном заключении, потому что основание (средний термин) по существу не отличается от этой идеи. Идея небытия предшествует суждению о небытии данного объекта.

Невосприятие горшка само предполагает небытие его и не может в свою очередь доказывать этого небытия. Поэтому сущность невосприятия состоит не в одной только идее небытия, но в применении этой идеи к данному случаю, в факте восприятия того субстрата, на котором отрицаемый объект находился бы, если бы он был налицо. Одно только идеальное небытие объекта, поскольку оно существует в нашем сознании, не дает нам права судить о небытии объекта в действительности. На это можно возразить, что ведь идея небытия данного предмета сама по себе, безотносительно ее субстрата, еще не дающая уверенности, что объекта действительно нет на данном месте,— эта идея также может быть последствием невосприятия объекта на данном месте. На это автор отвечает: да, и эта идея может быть почерпнута из восприятия (см. ниже), но не прямо, а косвенно. Сначала мы имеем лишь невосприятие объекта на данном месте, которое равняется восприятию его субстрата, а затем, получив уверенность в факте невосприятия, мы получаем и идею небытия. Но все-таки отвлеченное, идеальное представление небытия предшествует опытному суждению о данном случае небытия. Потому-то под невосприятием разумеется восприятие субстрата отрицаемого объекта, и оно является логическим основанием, ведущим к уверенности в действительном небытии объекта на данном месте (abhāvavyavahāra).

Учение о том, что логическим следствием может быть не только познание чего-либо нового, но и применение (vyavahāra) готового познания к данному случаю,— не осталось, по-видимому, без влияния на позднейшую индийскую логику. Результатом так называемого чисто отрицательного умозаключения (kevalavyatireki) также считается лишь применение готового знания к данному случаю. Ср. ТВ. (Poona, 1894). 40. 9: atra tu vyavahāraḥ sādhyaḥ.

В [95♣⇒] [95♣] объясняемом предложении говорится о впечатлении, которое еще не изгладилось,— еще не потеряно,— которое вызвано восприятием и способно в свою очередь вызвать воспоминание о каком-либо предмете, например горшке. Здесь идет речь об отсутствии у наблюдателя восприятия в прошедшем и об отсутствии его же в настоящем. Слова 'если впечатление не изгладилось' следует относить только к минувшему восприятию, потому что они не могут

[95♣] Букв. «Не забытое, не потерянное, вызванное восприятием, имеющее форму создания воспоминания, впечатление относительно этого горшка и т. п., об нем так говорится. (Слова) 'такого в прошедшем' (нужно) соединять со словами 'отсутствие восприятия', и (слова) 'и в настоящем' (следует) соединять со словами 'отсутствие восприятия'. Но употребление слов 'не забытое впечатление на память' не есть определение настоящего, потому что относительно прошедшего наблюдения места, лишенного горшка, впечатление на память бывает забытым — забытым относительно непознания видимого горшка и (самого) видимого горшка. Относительно же настоящего наблюдения места, лишенного горшка, нет забвения впечатления на память. Поэтому упоминание незабытого впечатления на память не есть определение того, что может быть отрицаемо в настоящем. Ибо объект в настоящем не может разойтись с впечатлением на память. Оттого именно (стоят слова) 'и в настоящем', чтобы хорошо (*vi*) сознавалось создаваемое словом 'и' соединение не имеющего определения настоящего с имеющим определение прошедшего (отрицания)» (Amūḍho 'bhraāṭo darśanāhitaḥ smr̥tijananarūpaḥ saṁskāro yasmin ghaṭādau sa tathoktaḥ. Tasyātītasya pratipattr̥pratyakāasyeti sambandhaḥ. Amūḍhasmr̥tisaṁskāragrahaṇaṁ tu na vartāmanaviśeāaṇaṁ, yasmād atīte ghaṭaviviktapradeśadarśane smr̥tisaṁskāro mūḍho dr̥śyaghaṭānupalambhe dr̥śye ca ghaṭe mūḍho bhavati, vartamāne ca ghaṭarahitapradeśadarśane na smr̥tisaṁskāramohaḥ. Ata eva na ghaṭānupalambhe nāpi ghaṭe mohaḥ. Tasmān na vartamānaniāedhyaviśeāaṇam amūḍhasmr̥tisaṁskāragrahaṇaṁ, smr̥tisaṁskāravyabhicārābhāvād vartamānasyārthasya. Ata eva vartamānasya ceti śabdaḥ kr̥to, viśeāaṇarahitasya vartamānasya viśeāaṇavatātītena samuccayo yathā vijñāyeteti.).

Это рассуждение автора вызвано тем обстоятельством, что грамматический смысл санскритского текста может дать повод к недоразумению, так как слова 'если не изгладилось впечатление, произведенное на память' могли бы грамматически правильно быть отнесены и к словам '(отсутствие восприятия) в настоящем'.

характеризовать текущего восприятия. Их не следует понимать как определение отрицания в настоящем времени потому, во-первых, что если созерцание места, на котором не было горшка, миновало, то впечатление на память могло изгладиться как относительно самого факта невосприятия, так и относительно его объекта. Следовательно, не всякое невосприятие в прошедшем может быть правильным основанием для суждения отрицательного. Во-вторых, потому что когда мы имеем перед собою непосредственное восприятие места, на котором отсутствует горшок, то исчезновение впечатления на память в самый момент восприятия немыслимо. Оно немыслимо как относительно факта невосприятия, так и относительно его объекта — горшка. Поэтому слова 'если только не изгладилось впечатление, произведенное им на память' не могут быть понимаемы как определение текущего невосприятия, а должны быть отнесены исключительно к восприятию в прошедшем. Предмет в настоящем времени неразрывно связан с впечатлением, произведенным им на память. Оттого в объясняемом предложении сказано: 'а также и в настоящем'. Слова 'а также' подчеркивают то обстоятельство, что невосприятие в настоящем, без квалификации, соединяется с квалифицированным (невосприятием) в прошлом [⇐95♣].

Смысл этого следующий: минувшее невосприятие, если мы его ясно помним, а также и настоящее — суть источники достоверного познания.[96] Поэтому возможно такое познание:

---

[96] Автор здесь настаивает на равноправности невосприятия в настоящем и прошедшем. По всей вероятности, он при этом имеет в виду любопытную полемику, упоминаемую Шридхарой (NK. 227. 5 и след.) по вопросу о том, относится ли отрицание минувшего явления к прошлому времени или оно составляет познание, относящееся к настоящему времени, когда происходит отрицание. Мимансаки и найяики доказывали, что если бы небытие объекта познавалось чувствами, то мы не могли бы иметь отрицательных суждений о явлениях прошедших, как то видно из следующего примера: человек проходил утром мимо известного места и ничего на нем не заметил. Вечером его спрашивают, не видел ли он на этом месте льва? Возобновив в своей памяти представление этого места, он отвечает: «Льва не было». Отрицательное суждение это не может быть почерпнуто из чувственного восприятия, ибо при восприятии места не было и следов представления о льве. См. тол-

'здесь не было горшка, ибо он не был воспринят' и 'здесь нет его, ибо он не воспринимается'. Но (будущее невосприятие) познание (в такой форме): 'здесь не будет горшка, ибо мы не будем его видеть', невозможно, так как мы можем сомневаться в том, состоится или нет будущее невосприятие.

кование Nyāyaratnākara на ÇV Abhāva 28. В NK. 226. 43 и след. та же мысль с некоторыми видоизменениями иллюстрируется примером человека, бывшего в церкви, у которого затем спрашивают, не видел ли он там другого человека по имени Девадатта. Буддийская точка зрения в данном случае ближе к учению мимансаков. Она допускает отрицательное познание в прошедшем, но не допускает его в будущем. Причина этого ясна. Заключение о чем-либо будущем есть заключение от наличности причины к вероятности действия, например, от наличности семени к вероятности появления растения. В таких случаях между основанием и следствием нет неразрывной связи, не может быть и умозаключения. Последнее определяется у Дхармоттары как необходимая связь всех наших понятий,— связь, составляющая сущность нашего мышления и обусловливающая единство нашего сознания. Такая связь существует только между действием и причиной, т. е. действие всегда неразрывно связано со своей причиной, а не наоборот. Поэтому мы можем заключать только от наличности действия к необходимости причины. Если же мы иногда и заключаем от наличности причины к ее вероятному действию, то это не есть действительный источник знания, он не имеет самостоятельного значения, содержание его ничуть не превышает содержания заключения от действия к необходимой причине. Мы можем заключать от причины к вероятности действия лишь постольку, поскольку мы заключаем от действия к необходимости причины.

Этим взглядом буддистов объясняется многое оригинальное в их теории познания. Частным суждениям, например, они не отводят никакой роли в умозаключении и мышлении. Частное суждение есть выражение сомнения в приложении к субстрату суждения. Если бы только некоторый дым происходил от огня, то мы не могли бы делать никакого заключения. Сомнение, с буддийской точки зрения, есть факт отсутствия знания, а не вид знания. Под знанием следует разуметь достоверное знание, а не ложное и не сомнительное знание. Если же мы иногда и придаем известную ценность последнему, то это только кажется так, в действительности же сомнения или случайности не должно быть в нашем познании.

Итак, мы рассмотрели характер невосприятия со стороны времени (в котором оно является источником правильного познания).

Рассмотрим теперь, в чем состоит функция такого невосприятия. Она состоит в применении идеи небытия к данному случаю и бывает трех родов: 1) познание: 'нет (горшка)', 2) слова, это выражающие и 3) физическое применение этой идеи: движение по всем направлениям при уверенности (что такого-то объекта в таком-то месте нет). Если мы, например, знаем, что (в определенном месте) горшка нет, то можем ходить и приходить, не боясь его встретить. Вот это-то самое применение идеи небытия и делается возможным (как бы) пускается в ход отрицательным восприятием. Хотя мысль, что горшка нет, получается от чистого отрицания (не нужно для этого воображать горшка на известном месте), а эта мысль есть не что иное как идея небытия, однако мысль, что горшка нет на известном определенном месте (предполагает, что совершилось восприятие этого места). Тут мы мыслим небытие вслед за процессом положительного восприятия, так как пустое место мы познаем посредством восприятия чувствами. Поэтому (в известном смысле можно сказать, что) мысль о небытии чего-либо создается и чувственным восприятием, так как она следует за процессом восприятия пустого места (субстрата отрицаемого объекта). Но только (при этом следует помнить вышеизложенную теорию, что) мысль о небытии создается чувственным восприятием лишь косвенным образом, постольку, поскольку оно создает мысль о невосприятии объекта, гипотетически видимого.

(Мы описали путь, которым идея небытия получается из восприятия: она получается косвенно, потому что восприятие сначала дает нам мысль о том, что на видимом месте мы не воспринимаем известного объекта, который мы бы непременно восприняли, если бы он был налицо, а затем уже косвенно мы получаем и мысль, что этого объекта нет). Если бы мы только лишь не видели объекта, то не могли бы еще утверждать, что его нет. (Он мог бы быть невидимым). Идея небытия у нас уже была бы, но, применив ее к данному случаю, утверждать отсутствие объекта мы бы не могли. Всегда было бы возможно подозрение, что объект тут, но мы его не ви-

дим; небытие его существовало бы именно только как идея.[97♣] Раз есть подозрение, что объект тут, мы не имеем права утверждать его небытие. Поэтому только невосприятие (описанного нами рода) дает нам право утверждать небытие (известного предмета в известном месте). Объект (которому ничто не мешает) быть видимым, не воспринимается; следовательно, его нет. Невосприятие объекта гипотетически-видимого дает право пользоваться уже готовой идеей небытия. Оно не создает такой идеи, которой раньше не было. Итак, мы утверждаем, что хотя идея небытия и явилась благодаря отрицательному восприятию, однако создана она положительным восприятием, а отрицательное позволяет лишь применять ее к данному случаю. Таким образом (логическое основание, называемое нами) отрицательным восприятием,[98♣] дает возможность применять понятие небытия к данному случаю.

Отчего же отрицательное восприятие может доказывать отсутствие (объектов, лишь поскольку оно имело место) в прошедшем или имеет место в настоящем времени? — Он говорит:

30. Потому что только благодаря этому роду (невосприятия) можем мы мыслить небытие (объектов).

Потому что одно оно, т. е. отрицательное понятие, ограниченное указанным временем, ведет к уверенности в небытии (объекта). Невосприятие в будущем имеет само по себе характер чего-то сомнительного и, так как оно само не может быть удостоверено, то и не дает уверенности небытия (своего объекта). Наоборот, невосприятие в прошлом и настоящем (могут быть удостоверены и могут дать уверенность) в небытии их объектов на известном месте.[99]

[97♣] Букв. «И что же! только вследствие способности созидания мысли невосприятия видимого вышеупомянутым способом, небытие мыслится именно через восприятие, так как то, что лишь не воспринято, может и существовать» (Kim ca. Dr̥ŝyānupalambhaniŝcayakāraṇasāmarthyād eva purvoktayā rityā pratyakāenaivābhāvo niŝcitaḥ. Kevalam adr̥āṭānām api sattvasambhavāt).

[98♣] Букв. «непознание или невосприятие».

[99] Под уверенностью в небытии здесь разумеется, согласно вышеуказанному, возможность мыслить небытие каких бы то ни было объектов. Под уверенностью (niçcaya) вообще разумеется возмож-

[§ 6. РАЗЛИЧНЫЕ ФОРМУЛЫ ОТРИЦАНИЯ]

Теперь, желая указать на разновидности отрицательного восприятия, он говорит:

31. Это отрицательное восприятие имеет одиннадцать разновидностей вследствие различия его фигур.

Отрицательное восприятие имеет одиннадцать разновидностей. Чем обусловливается такое различие видов? — Различными способами его применения. Применением, или формулой мы называем (особый) способ выражения его словами.

В самом деле, словами можно выразить или нечто прямо противоположное действительности, или же утверждать нечто противоположное отрицанию (из чего отрицание будет вытекать само собой). Но в основе всех таких случаев будет лежать отрицательное восприятие гипотетически-видимого предмета, хотя бы оно прямо и не было выражено в словах. Таким образом, различие видов отрицательного восприятия вытекает не из какого-либо существенного различия, а из различия в способе выражения его в словах. Только это (и имеется тут в виду).

Он переходит к перечислению разных формул: (во-первых):

32. Отрицательное восприятие самой сущности (чего-нибудь), например:

здесь нет дыма,
потому что мы не видим его,
хотя налицо имеются
все условия для его восприемлемости.

Первый вид отрицательного восприятия состоит в отрицании того, что составляет самое существо вещи, которую мы желаем отрицать. В приведенном примере слово 'здесь'

ность мыслить или познавать что-либо. Оттого все три свойства логического основания должны отличаться несомненностью. Отсутствие уверенности есть отсутствие возможности мыслить что-либо.

О значении изложенной здесь теории отрицания в буддийской теории познания см. во второй части (об отрицании).

обозначает субстрат умозаключения, слова 'нет дыма' — логическое следствие, а слова 'потому что мы не видим его, хотя все условия для восприятия имеются налицо' — логическое основание. Это основание нужно понимать так, как было указано раньше.[100]

(Второй вид отрицания состоит в)

33. отрицательном восприятии результата, например:

> здесь нет вызывающих дым причин, действие
> которых не было бы задержано,
> потому что нет самого дыма.

Автор приводит пример отрицательного восприятия результата (причем результат этот является созданием причин), отсутствие которых (играет роль логического следствия в нашем заключении). Слово 'здесь' означает субстрат вывода. 'Отсутствие причин, действие которых не было бы задержано',— т. е. способность которых производить дым не была бы уничтожена,— есть логическое следствие. В словах 'потому что нет самого дыма' содержится логическое основание. Действительно, причины не всегда сопровождаются действием. Поэтому на основании того, что мы не воспринимаем результата, может быть доказано отсутствие только таких причин, действие которых не было задержано, но не иных. А только те причины имеют действительную силу, которые существуют в последний момент (существования вещи), так как все остальные в действительности задержаны.

Формула невосприятия результата применяется там, где бывает невозможно видеть причину. Если же ее видеть можно, то отрицательное восприятие (гипотетически) видимой вещи (т. е. первая формула) само по себе дает (требуемый результат).

Здесь (следует обратить внимание на следующее обстоятельство. Представим себе, что) человек стоит на кровле высокого дворца[101*] (и смотрит внутрь двора). Хотя он не может видеть самый двор, однако видит верхнюю часть стен, окружающих двор с четырех сторон. Одновременно с этим он видит некоторую часть пространства,— называемую областью

---

[100] Т. е. что оно есть отрицательное восприятие объекта гипотетически-видимого.

[101*] Букв. «на (плоской кровле) белого дома».

зрения,— в которой нет дыма. В таком случае он, наблюдая отсутствие дыма, сделает заключение и об отсутствии такого огня, от которого дым мог бы происходить, справедливо рассуждая, что если в данном месте нет дыма, то нет и того огня, дым от которого непременно дошел бы до этого места.[102*] А так как дым, производимый огнем, находящимся на дворе, попал бы и в это пространство, то (наблюдатель) может заключить об отсутствии огня во дворе. Таким образом он делает объектом заключения как пространство двора, окруженное стенами, так и пространство, окруженное верхней частью стен, составляющее его область зрения, в которой нет дыма. Поэтому объект заключения здесь состоит не из одного видимого пространства, но отчасти и из невидимого. Совокупность воспринимаемого и невоспринимаемого пространства может вызывать понятие отсутствия огня. Слово ‘здесь’ прямо указывает лишь на то, что видно, и касается только видимой части пространства.

Не только в этой формуле объект вывода состоит из совокупности видимого и невидимого, но и в других. Например, нам нужно доказать, что слово имеет мгновенное бытие. По нашей теории, можно отрицать только то, что можно воспринимать. Воспринимать же мы можем только известное количество слов, а не все без исключения. Поэтому в таком примере, так же как и во второй формуле отрицания, субстрат умозаключения только отчасти будет состоять из объекта, подвергавшегося наблюдению. То же самое нужно иметь в виду и при следующих формулах: как и в данном случае, объект, служащий субстратом для познания логического следствия, может состоять из части видимой и невидимой. Но это не будет отмечаться особо. Читателю предоставляется

[102*] Здесь несложная мысль выражена в сложной и характерной для санскритского синтаксиса конструкции: слова tasya ca vahner соответствуют словам yaddeçasthena vahninā; букв. «тут, вследствие уверенности в отсутствии дыма... он должен заключить об отсутствии такого имеющего силы свои несвязанными огня, в каковом месте находящимся огнем порождаемый дым был бы в этом месте» (Tatra dhūmābhāvaniścayād yaddeśyasthena vahninā janyamāno dhūmas taddeśaḥ syāt, tasya ca vahner apratibaddhasāmarthyasyābhāvaḥ pratipattavyaḥ). — т. е. он должен заключить об отсутствии того огня, дым от которого мог бы дойти до места, доступного его наблюдению.

самостоятельно применять изложенный здесь принцип к другим случаям.[103*]

(Третий вид отрицания состоит в)

34. Отрицании родового понятия (из чего вытекает отсутствие подчиненного ему вида). Например:

здесь нет дальбергии,
потому что нет деревьев.

Автор дает пример отрицания родового понятия, обнимающего собою видовое, причем требуется доказать отсутствие последнего. В приведенном примере слово 'здесь' является указанием на субстрат умозаключения. Слова 'нет дальбергии' выражают логическое следствие — отсутствие дальбергии. Слова 'потому что нет родового понятия — дерева' содержат логическое основание.

Эта формула отрицательного восприятия применяется тогда, когда нельзя видеть объект видовой, например, дальбергию (но можно наблюдать отсутствие всего того, что подходит под соответственное родовое понятие, т. е. отсутствие деревьев). Когда дальбергия находится в условиях восприемлемости, а ее все-таки нет (т. е. когда все условия для ее восприемлемости находятся на лицо, то первая формула — простое) невосприятие дало бы (нужный) результат.

Эта же третья формула применяется, например, в следующих случаях. (Представим себе), что мы имеем два смежных возвышенных места; из них одно ближе, другое дальше. Одно покрыто рощей деревьев, другое же состоит из сплошной скалы, не имеет ни деревьев, ни кустов. (Представим себе), что наблюдатель в таком случае видит находящиеся перед ним деревья, но не в состоянии различить (их видов) — дальбергии (ли они, или нет). Для него присутствие деревьев

[103*] Букв. «Когда логическое следствие есть мгновенность слова, то некоторое слово воспринимается, другое же лежит за пределами восприятия; так же и здесь. Подобно тому, как здесь субстрат умозаключения, служащий подкладкой познания логического следствия, показан имеющим части видимую и невидимую, так же и в других формулах сам пусть понимает» (Śabdasya kāaṇikatve sādhye kaś cid eva śabdaḥ pratyakṣo 'nyas tu parokāas tadvad ihāpi. Yathā cātra dharmī sādhyapratipattyadhikaraṇabhūto dṛśyādṛśyāvayavo darśitas tadvad uttareāv api prayogeāu svayaṁ pratipattavyaḥ).

видимо, а присутствие дальбергии невидимо. Тогда он на основании (первой формулы — простого) невосприятия заключает, что на местности, состоящей из сплошного камня, нет деревьев — потому что он видит это. А что на нем нет также и дальбергии (решает он) потому, что на нем нет соответственного родового понятия, т. е. деревьев. В таких-то именно случаях нужно применять эту формулу для доказательства небытия.

(Четвертый вид отрицания состоит в)

35. Восприятии того, что по существу своему противоположно отрицаемому следствию. Например:

здесь нет ощущения холода,
потому что есть огонь.

Автор приводит пример четвертой формулы отрицания, которая состоит в положительном восприятии того, что по существу противоположно факту, который должен быть отрицаем. В этом примере слово 'здесь' выражает субстрат умозаключения. Слова 'нет ощущения холода', т. е. отрицание ощущения холода, выражают логическое следствие. В словах 'потому что есть огонь' содержится логическое основание.

Эту формулу отрицания следует применять в таких случаях, где холод не может быть непосредственно ощущаем. В тех же случаях (где его можно ощущать непосредственно) применяется формула простого отрицательного восприятия. Поэтому четвертую формулу следует употреблять там, где огонь виден благодаря особому его свету, холод же вследствие отдаленности не может быть ощущаем.

(Пятый вид отрицания состоит в)

36. Восприятии того, что вытекает из причины, противоположной отрицаемому действию. Например:

здесь нет ощущения холода,
потому что есть дым.

Восприятие результата, противоположного тому факту, который должен быть отрицаем, доказывает (небытие последнего). В этом примере слово 'здесь' выражает субстрат умозаключения. Слова 'нет ощущения холода' — отсутствие такого ощущения — выражают логическое следствие. В словах 'потому что есть дым' содержится логическое основание.

В тех случаях, где наличное ощущение холода может быть воспринимаемо, простое невосприятие видимости дает нужный результат. В тех же случаях, где несовместимый с таким ощущением огонь непосредственно воспринимается, можно применить положительное восприятие противоположности (т. е. четвертую формулу); а где то и другое не может быть непосредственно воспринято, применяется восприятие результата, вытекающего из причины, несовместимой с холодом (пятая формула).

Здесь (следует обратить внимание на следующее. Представим себе, что) человек видит характерный столб дыма, выходящий из внутренности дома, дающий повод заключить о присутствии в нем огня (притом такого огня, который способен уничтожить холод во всем доме). Заключив о присутствии такого именно огня, он (затем) заключает и об отсутствии холода. Здесь точно так же, как и раньше, объектом вывода является вся внутренность дома вместе с видимой ее частью — местом около двери. Иначе нельзя сделать вывод об отсутствии холода в доме.[104]

(Шестой вид отрицания состоит в следующем):

37. Если мы познаем факт, находящийся в неразрывной связи с понятием, противоположным (тому следствию, которое мы имеем в виду отрицать, то получается особая формула отрицательного познания). Например:

уничтожение бытия, даже превратившегося в явление,
не совершается постоянно,
потому что для уничтожения требуется особая причина.

(Желая привести пример такой формулы отрицательного познания), где отрицательное следствие противоположно понятию, под которое подходит (известный факт), познаваемый (из опыта, автор) указывает (на тот факт, что ничто не разрушается без особой причины). В этом примере слова 'не совершается постоянно' указывают на логическое следствие — отрицание постоянства. Слово 'уничтожение' указывает на объект умозаключения, а слова 'даже превратившееся в яв-

---

[104] Букв. «Здесь следует считать за субстрат (умозаключения) все внутреннее пространство дома вместе с пространством у дверей, которое можно видеть вследствие следования за познанием логического следствия».

ление' служат ближайшим определением этого объекта. Словом 'даже' имеется в виду указать на следующее обстоятельство: разрушение не представляет собой существенного, постоянного признака бытия, даже превратившегося в явление,— даже появившегося на свет; тем более (не может оно быть постоянным и существенным признаком бытия), на свет еще не появившегося. Под особой причиной разумеется причина, отличающаяся от тех факторов, которые обусловливают (самый факт) бытия. Например, молот, которым разбивается горшок (на части, есть особая причина, отличающаяся от тех, которые вызвали появление горшка на свет, она не принадлежит к числу внутренних, существенных и постоянных признаков этого бытия, т. е. горшка). От этой-то особой причины и зависит уничтожение (горшка). Факт зависимости от такой причины является (в нашем примере) логическим основанием.[105] Действительно (то, что зависит от особой причины, не может быть постоянным и существенным признаком, т. е.) факт 'зависимости от особой причины' подчинен понятию 'отсутствие постоянства'. Например (представим себе, что мы имеем кусок материи). Краска ее (не составляет ее существенного признака), она зависит от особой причины, именно окрашивания. Поэтому (данная краска не может быть постоянным признаком всякой материи, т. е. факт окрашивания в данном случае) подчинен понятию 'отсутствия постоянства'. Понятие отсутствия постоянства противоположно понятию постоянства. Факт же разрушения, представляющий собою существенный признак всего разрушающего, мы признаем зависящим от особой причины (следовательно, непостоянным).

Таким образом, установлено, что факт зависимости от особой причины подчинен понятию непостоянства, т. е. понятию, противоположному (тому логическому следствию, которое имеется в виду отрицать. Мы имеем в виду отрицать постоянство разрушения бытия, а опыт нам показывает, что разрушение есть следствие особых факторов и, следовательно, постоянным быть не может. Отсутствие постоянства, которое мы познаем из опыта, прямо противоположно тому постоянству, которое мы имеем в виду отрицать). Оттого-то мы и можем отрицать постоянство разрушения бытия (что

---

[105] О значении этого умозаключения в истории буддийских учений см. во второй части о моментах.

это понятие прямо противоположно фактам, познаваемым нами из опыта).

Следует помнить, что постоянство и вечность, по нашей терминологии, означают одно и то же понятие.[106] Отсутствие постоянства есть невечность. Так как вечное и невечное друг друга взаимно исключают, то было бы противоречием относить их к одному объекту.

Если это так, то, наблюдая из двух взаимно противоположных качеств одно, мы можем eo ipso отрицать его тождество с другим. А такое отрицание тождества возможно только относительно объекта (гипотетически) считаемого за видимый, так как оно происходит следующим образом: если бы этот видимый предмет был вечным, то вечность эта имела бы видимую форму, т. е. мы из опыта знали бы эту вечность;[107] но из опыта она нам неизвестна, потому этот предмет не может быть вечным. Таким образом, если мы хотим отрицать вечность, то можем это сделать только, предварительно допустив, что вечность (известна нам из опыта), т. е. имеет видимую форму. Даже в тех случаях, когда нам приходится отрицать видимость предмета, который действительно никогда не

---

[106] Букв. «Поэтому, так как показано, что зависимость от другой причины подчинена противоположному, то производится отрицание постоянства. Здесь постоянство есть вечность» (Tato viruddhavyāptahetvantarāpekāaṇadarśanād dhruvabhāvitvaniāedhaḥ. Iha dhruvabhāvitvaṁ nityatvam). Автор здесь желает показать на примере отвлеченного понятия, что и в этом случае отношение противоположения возможно лишь по отношению к объектам возможного опыта. Мы отрицаем постоянство разрушения потому, что опыт показывает нам зависимость разрушения от особой причины, т. е. его непостоянство. Если опыт показывает нам, что что-либо отличается непостоянством, то мы имеем право отрицать в нем постоянство, ибо постоянство и непостоянство суть понятия противоположные.

[107] Букв. «то он наблюдался бы в вечной форме». 'Формой' (rūpa) называется в индийской философии или то, что может быть воспринято глазом, или вообще все то, что может быть познано чувствами, т. е. всякий объект опыта. Глаз и зрение как самые важные посредники чувственного познания служат его типическими представителями и в философской терминологии заменяют обозначение деятельности чувств вообще. 'Форма' — объект зрения — обозначает собственно всякий объект чувственного восприятия.

был видимым, как например, видимость злого духа, даже и в этих случаях мы можем это делать, только допустив сначала (гипотетически), что он все-таки ее имеет. (Представим себе, что кто-либо в темной комнате принял горшок за привидение, за злой дух. Отрицание этого злого духа есть не что иное, как отрицание его видимости, которую должно сначала допустить гипотетически, чтобы быть в состоянии ее отрицать): если б этот видимый предмет был тождествен со злым духом, то злой дух был бы видим; но он невидим, поэтому это не злой дух. Таким образом, в видимом реальном объекте, горшке, мы отрицаем тождество объекта реального и нереального, или видимого и невидимого. Но при этом мы предварительно делаем предположение: «если б он был видим».[108♠] Если это так, то и отрицание всякого рода понятий на основании закона противоречия исходит из того же принципа — отрицания гипотетически видимого объекта. Подобно тому, как отрицание горшка не имеет другого смысла, как только отрицание его видимости на определенном месте, подобно этому и всякое понятие, противоположное другому, может быть отрицаемо только относительно какого-либо субстрата, где отсутствие его известно нам из опыта.

Таким образом, и эта шестая формула отрицания не выражает ничего другого, как только то, что в сущности выражается первой формулой, т. е. невосприятие гипотетически-видимого объекта .[109♠]

(Седьмой вид отрицания состоит в)

38. Восприятии того, что противоречит действию отрицаемого факта. Например:

[108♠] Букв. «Если даже для объекта реального делается отрицание тождественности с видимым горшком невидимого злого духа и т. п., то оно должно быть делаемо по допущении его тождества с видимым» (Vastuno 'py adr̥śyasya piśācāder yadi dr̥śyaghaṭātmatvaniāedhaḥ kriyate dr̥śyātmatvam abhyupagamya kartavyaḥ).

[109♠] Букв. «И если это так, то подобно тому как допустив видимость горшка, отрицание (основывается) только на невосприятии видимого, так же и отрицание всякого взаимно-противоположного (понятия) в другом видимом месте основывается только на невосприятии видимого; таким образом и формула, имеющая этот характер, содержится в отрицании сущности».

здесь нет причин, вызывающих холод, действительность которых не была бы уничтожена,
так как есть огонь.

Это пример восприятия того, что противоположно действию отрицаемого факта. Слово 'здесь' указывает на субстрат умозаключения. Слова 'нет причин, вызывающих холод, действительность которых не была бы уничтожена' выражают логическое следствие. В словах 'так как есть огонь' содержится логическое основание.

Эта формула применяется там, где причины, вызывающие холод, не могут быть видимы, а также холод не может быть ощутим. Если то или другое воспринимается непосредственно, то следует применять или отрицание результата (вторую формулу), или простое отрицание видимости (первую формулу).

Таким образом, и эта формула доказывает небытие. Ее следует применять там, где причины, вызывающие холод, могут не быть видны, равно и холод не ощущается вследствие отдаленности наблюдателя, а огонь виден и издалека благодаря своему блеску.

(Восьмой вид отрицания состоит в)

39. Восприятии чего-либо, несовместного с таким фактом, которому подчинено отрицаемое следствие. Например:

здесь мы не можем ощущать снега,
потому что здесь есть огонь.

Тут автор желает дать пример восприятия чего-либо несовместимого с таким фактом, которому подчинено отрицаемое следствие. Слово 'здесь' указывает на субстрат умозаключения. Слова 'мы не можем ощущать снега' выражают логическое следствие, а слова 'потому что есть огонь' содержат логическое основание.

Это основание применяется там, где ни подчиненное понятие снега, ни понятие холода, которому оно подчинено, непосредственно не могут быть восприняты, так как в противном случае применяется или невосприятие сущности (первая формула) или отрицание родового понятия (третья формула).

Таким образом и эта формула доказывает небытие. Для отдаленного наблюдателя ощущение снега также представляет собою разновидность ощущения холода, а все, что есть холод, он не в состоянии ощущать. Огонь же, хотя бы он и

находился вдали, все-таки виден благодаря своему блеску. Этот огонь обусловливает отсутствие всего, что холодно, отчего является мысль об отсутствии снега — разновидности холода — так как разновидность холода подчинена родовому понятию холода. Таким образом, эта формула применяется в тех случаях, где мы имеем видовое понятие (подчиненное родовому).

(Девятый вид отрицания состоит в)

40. Отрицание причины (какого-либо явления). Например:

> здесь нет дыма,
> потому что нет огня.

Это пример невосприятия причины, от которой зависит отрицаемое следствие. В нем слово 'здесь' указывает на субстрат умозаключения. Слова 'нет дыма' выражают логическое следствие, а в словах 'потому что нет огня' содержится логическое основание.

Эта формула применяется там, где действие (причины) хотя и существует, но не может быть видно. Где оно может быть видимо, простое отрицание видимости доказывает (небытие).

Таким образом и эта формула также доказывает небытие. Представим себе, например, что мы имеем пруд, на неподвижной глади воды которого обыкновенно осенью подымается туман. При вечерней полутьме дым не может быть ясно видным, если даже он тут и находится. Поэтому отрицать его присутствие можно на основании невосприятия его причины. Ведь если бы огонь находился на судне, плавающем по этой воде, то пламя его вследствие особого блеска было бы заметно. Даже если не было бы пламени, но только тлели дрова, то эти дрова, горючий материал, были бы видны. Таким образом, огонь был бы виден или сам собой, или при посредстве материала горения. В этих случаях и применяется настоящая формула.

(Десятый вид отрицания состоит в)

41. Восприятии того, что несовместимо с причиной, из которой вытекает отрицаемое следствие. Например:

> не может быть, чтобы мороз пробегал по коже у этого человека, и (чтобы у него были) подобные симптомы,
> потому что вблизи находится особого рода огонь.

Это пример восприятия качества, несовместимого с причиной, из которой вытекает отрицаемое следствие. Слова 'у этого человека' указывают на субстрат умозаключения. 'Мороз по коже' — т. е. ершение волосиков по телу — есть один из признаков, вызываемых холодом, так же как скрежетание зубов и т. п. Эти явления называются симптомами холода, потому что отличаются от других, вызываемых страхом, любовью и т. д. Слова 'не может быть, чтобы у него были подобные симптомы' выражают логическое следствие. 'Особого рода огонь' есть такой огонь, который отличается от других огней своей способностью уничтожать холод. Не всякий огонь уничтожает холод, например, огонь лампы. Чтобы оттенить это и сказано 'особого рода огонь'. В словах 'потому что вблизи находится особого рода огонь' содержится логическое основание.

Эта формула применяется там, где холод хотя и существует, но не может быть прямо ощущаем, и симптомы его, как например, мороз по коже, также не могут быть заметными. Там, где последние могли бы быть заметными, следует применять простое невосприятие видимости (первую формулу). Если ощущение холода могло бы быть заметно, то применить следовало бы формулу отрицания причины (девятую формулу).

Таким образом и эта формула также доказывает небытие. Огонь виден издалека благодаря своему особому блеску, но ни холода, ни таких симптомов, как мороз по коже, мы издалека видеть не можем. Их отсутствие узнается благодаря восприятию того, что несовместимо с их причиной. В таких именно случаях и следует применять эту формулу.

(Одиннадцатый вид отрицания состоит в)

42. Восприятии результата, несовместимого с причиной отрицаемого следствия. Например:

> на этом месте люди не имеют таких симптомов,
> как мороз по коже,
> потому что здесь есть дым.

Дается пример восприятия результата, несовместимого с причиною, из которой вытекает отрицаемое следствие. Слова 'на этом месте' указывают на субстрат умозаключения. Слова 'люди не имеют таких симптомов, как мороз по коже' выражают логическое следствие. В словах 'потому что здесь есть дым' содержится логическое основание. Когда

симптомы эти могут быть видны, следует применять простое невосприятие видимости (первую формулу); когда причина, холод, могла бы быть заметна — отрицание причины (девятую формулу); когда огонь мог бы быть виден — восприятие того, что несовместимо с причиной (десятую формулу); когда же все эти три обстоятельства не могут быть наблюдаемы, то применяется настоящая формула. Поэтому она также доказывает небытие. Она имеет значение в тех случаях, когда для отдаленного наблюдателя огонь, холод и симптомы холода незаметны, а дым заметен. Дым же здесь разумеется такой, который позволяет заключить о присутствии огня, способного уничтожить холод в этом месте. Ведь если мы по дыму вообще будем заключать о присутствии огня вообще, то на основании этого еще нельзя прийти к убеждению в отсутствии таких симптомов, как мороз по коже и т. п. Поэтому нужно иметь в виду, что не всякий дым может здесь быть логическим основанием.

[§ 7. ЗНАЧЕНИЕ ФОРМУЛ ОТРИЦАНИЯ]

Мы утверждали выше, что существует только одно логическое основание для отрицательных суждений (невосприятие гипотетической видимости). Как же с этим примирить то обстоятельство, что мы нашли одиннадцать разновидностей логического основания, из которых в той или другой форме вытекает отрицание? — На это он говорит:

43. В первой из описанных формул, в так называемом отрицательном восприятии сущности, содержатся по существу все эти остальные десять формул, как например отрицание результата и т. п.

(Указывая на то, что формулы отрицания по существу ничем не отличаются от простого отрицания видимости, автор обозначает их словами: 'эти', 'все', 'десять', 'начиная с формулы отрицания результата'. Каждое из этих выражений имеет особое значение). Слово 'эти' указывает на только что приведенные примеры формул отрицания. Затем автор говорит, сколько формул необходимо принять в расчет. (Необходимо принять в расчет) формулы, начиная со (второй) невосприятия следствия. Следует ли принять в расчет три из них, или четыре?— Он говорит 'десять'. Затем, следует ли считать, что только приведенные десять случаев имеются ав-

тором в виду,[1104] или следует их считать за типические, из которых каждый служит представителем массы случаев, ему подобных. Слово 'все' имеет целью устранить возможность подобного недоумения. Значит, под приведенными примерами мы должны разуметь всевозможные случаи отрицания, не только приведенные в примерах, но и подобные им, все без исключения. Если бы было сказано: 'все остальные' формулы, начиная со второй, без упоминания их числа 'десять', то можно было бы разуметь все приведенные в примерах случаи. Но так как на них уже указывает слово 'десять', то стоящее сверх того слово 'все' служит указанием на всевозможные случаи, подходящие под те примеры, которые приведены. Они содержатся в первой формуле — отрицании сущности — потому что они с ней тождественны, т. е. по существу они равны отрицанию сущности логического следствия.

Но (в таком случае, нас могут спросить): разве нет никакого различия между первой формулой — отрицанием сущности — и остальными — отрицанием результата и т. п.? Если же разница есть, то как понимать то утверждение, что в первой формуле содержатся все остальные?

44. Все формулы содержатся в первой по существу. Разница между ними только в формулировке. Разница эта не прямая, а косвенная, так как в них или утверждается что-либо несовместимое с логическим следствием, или (прямо) что-либо отрицается.

Все формулы отрицания выражают то же, что и первая из них, хотя при этом между первой и остальными формулами есть некоторое различие. Автор указывает, в чем состоит это различие: в них или утверждается, т. е. познается с положительной стороны что-либо несовместимое (с тем логическим следствием), которое имеется в виду отрицать, как например, в четвертой формуле, где из наличности понятия, противоположного следствию, выводится его отсутствие. Или же прямо что-либо отрицается, как в формуле отрицания сущности (т. е. в первой формуле) и др. Формулы, следовательно, различаются, смотря по тому, прямо ли они отри-

[1104] Букв. «в виду возможности упоминания, хотя и десяти, но только примеров, он говорит 'все'. Это значит...» (Daśānām apy udāharaṇamātrāṇāṁ grahaṇaprasaṅge saty āha: sarva iti. Etad uktaṁ bhavati).

цают что-либо, или же утверждают что-нибудь, с логическим следствием несовместимое.

Но (можно возразить) если в различных формулах то утверждается, то отрицается что-либо (значит различие между ними все-таки существенное). Как же могут все они все-таки содержаться в одной первой формуле?

Он говорит: 'косвенно', т. е. не непосредственно.[111*] Это значит: эти формулы не прямо выражают отрицание гипотетически-видимого объекта, но они обозначают утверждение и отрицание разных (фактов), неразрывно связанных с отрицательным восприятием, а из этого уже всегда само собой вытекает такое именно отрицание гипотетически-видимого объекта. Итак, все формулы содержатся в первой, в отрицании сущности, но не непосредственно, а косвенно.

(Тут мы предвидим новое возражение): если различие между (видами невосприятия) вызывается только лишь различием формулировки, то их следовало бы рассматривать в отделе об умозаключении «для других», ибо различие формулировки сводится к различию в словах. (Мы же строго отличаем умозаключение как сущность мыслительного процесса от выражения его в словах). Выражение мысли в словах мы называем умозаключением «для других».

Этот вопрос автор разрешает так:

45. Путем рассмотрения формул отрицания с разных сторон сам (рассуждающий постигает сущность) отрицательного познания. Поэтому учение о формулах невосприятия и помещено в отделе об умозаключении «для себя».

Под рассмотрением формул разумеется знание тех формул отрицания, которые теоретически устанавливаются наукой. Под многократным их рассмотрением разумеется повторяющееся рассмотрение (одного и того же отрицательного восприятия) с разных сторон. Под самим (рассуждающим) разумеется единичное сознание познающего человека. Путем рассмотрения сущности отрицательного познания с разных сторон философ убеждается в том, что идея небытия имеет именно то значение, на которое нами выше указано.[112*]

[111*] Букв. «через отводной канал».

[112*] Букв. «рассмотрение формул, составленных наукой, есть их знание. Повторение его есть переворачивание его снова и снова.

Смысл этого следующий. Путем всестороннего рассмотрения формул отрицательного восприятия имеется в виду достигнуть правильного понимания (идеи небытия в сознании единичного мыслителя). Поэтому, так как рассмотрение формул служит здесь познанию «для себя», оттого оно и помещено в отделе об умозаключении «для себя». Наоборот, формы отрицательного восприятия, поскольку они ведут действительно к познанию «у других», будут рассматриваться именно в главе об умозаключении «для других».

Но [113♣⇒][113♣] тут мы предвидим новое возражение: между первой формулой и остальными есть еще одно весьма важное различие: например, во второй формуле отрицанию подвергается причина на том основании, что мы не наблюдаем ее действия. Но ведь причина эта невидима. Почему же мы называем ее видимой? Такое обозначение можно еще допустить для первой формулы, где мы действительно, как в примере «на этом месте нет горшка», отрицаем гипотетическую видимость. Но в остальных формулах, мы имеем дело с фактами действительно невидимыми. Например, мы действительно не видим дыма там, где не может быть причин, его вызывающих. Поэтому можно было бы подумать, что в этих случаях мы имеем не что иное, как отрицание объектов, действительно невидимых. Когда же мы имеем отрицание гипотетической видимости, то следует применять лишь первую формулу — невосприятие сущности отрицаемого следствия [⇐113♣]. На это он говорит: (такого различия между первой формулой и остальными нет),

Вследствие этой причины, у самого, т. е. у познающего, тоже и у себя является понимание того, что можно отделить, того, что можно отрицать таким образом, т. е. только что указанным путем. Слово iti значит 'поэтому'».

[113♣] Букв. «Но разве в невосприятии действия и т. п. не отрицаются как раз невидимые причины и т. п., ведь при отрицании видимого возможна формула невосприятия сущности? А если это так, то в этих (формулах) отрицание не (основывается) на невосприятии видимого. Почему же эти формулы содержатся в невосприятии видимого?».

46. Потому что во всех их восприятие и невосприятие следует относить лишь к предметам, поставленным в условия восприемлемости.[114]

Отрицательное восприятие в том виде, как мы его понимаем, или доказывает небытие каких-либо объектов, или только применение идеи небытия к данному случаю. Но всякий объект, который отрицается путем или утверждения чего-либо ему противоположного, или путем отрицания его причины и т. п., во всяком случае считается гипотетически-видимым.

(Здесь упоминается): 1) идея небытия, и 2) применение идеи небытия (отрицательного познания к данному случаю). В (первой формуле) — отрицательном восприятии сущности чего-либо — доказывается лишь (неразрывная связь идеи не-

[114] Букв. «И повсюду в этом познании, устанавливающем и небытие и практическое применение (vyavahāra) небытия, относительно каких (объектов) выражено отрицание, посредством ли восприятия противоположной сущности и т. п., или невосприятия причины и т. п., относительно таких объектов следует понимать и восприятие и невосприятие объектов, именно поставленных в условия восприемлемости» (Sarvatra cāsyām abhāvābhāvavyavahārasādhanyām anupalabdhau yeāām svabhāvaviruddhādīnām upalabdhyā kāraṇādīnām upalabdhyā ca pratiāedha uktas teāām upalabdhilakāaṇaprāptānām evopalabdhir anupalabdhiś ca veditavyā.). Смысл этого правила состоит в одновременном опровержении двух возражений, делавшихся против буддийской теории отрицания, причем союз ca 'и' в обоих случаях, по объяснению Дхармоттары, имеет причинное значение. Первое возражение состоит в том, что отрицание видимости не есть умозаключение, так как в нем основание тождественно со следствием. На это ответ содержится в первой части предложения, до слова yeāām: отрицательное умозаключение не только доказывает небытие каких-либо объектов, но может быть также подведением под идею небытия любого факта невосприятия. Второе возражение, против которого направлена вторая часть предложения, состоит в мнении мимансаков и найяиков о том, что существует чистое небытие, которое представляет собою нечто реальное. На это Дхармакирти отвечает, что во всех формулах отрицания мы можем познавать с положительной и с отрицательной стороны лишь такие факты, которые 'поставлены в условия восприемлемости', которые могли бы быть наблюдаемы, которые не выходят из пределов возможного опыта.

бытия с данным субстратом отрицательного восприятия, т. е.) приложение идеи небытия к данному случаю.

В остальных же формулах действительно устанавливается небытие (известных объектов). Когда[115*] в какой бы то ни было из формул что-либо отрицается, то это отрицание и может относиться только к объектам (гипотетически) поставленным в условия воспринимаемости, т. е. только к таким, которые могли бы быть видимыми. Поэтому-то все формулы и сводятся (к первой, т. е.) к невосприятию того, что могло бы быть видимым.

Отчего же только такого рода (гипотетически-видимые объекты) могут быть отрицаемы? — Он говорит:

(Все формулы) выражают отрицание, одни через утверждение, как например (четвертая) — восприятие чего-либо несовместимого с сущностью отрицаемого объекта, другие путем отрицания, как например (девятая) — отрицание причины. Из этого следует, что во всех формулах отрицаются лишь такие объекты, которые могли бы быть видимы (ибо только такие объекты и можно отрицать. Отрицание объектов, которых и нельзя было бы никогда воспринимать чувствами, не имеет никакого смысла. Такое отрицание представляло бы собой познание, не относящееся ни к какому реальному объекту, иначе, познание абсолютного небытия, а такое знание есть игра понятий, а не знание. Знанием называется только то, что имеет отношение к реальному субстрату, поэтому знание ограничивается лишь пределами возможного опыта).

Автор дает дальнейшие объяснения:[116*]

[115*] Букв. «'и повсюду',— слово 'и' значит 'потому что'» (Sarvatra ceti caśabdo hiśabdasyārthe).

[116*] Букв. «Если, в самом деле, восприятием того, что противоположно сущности и т. п., и не восприятием причины и т. п. выражено отрицание, все-таки почему это есть отрицание только видимых (объектов)? — На это он говорит: восприятие и т. д. Здесь так же 'и' имеет причинное значение. Так как те противоположные (понятия), которые были познаны, и подчиняющие и подчиненные, причины и действия — относительно их следует невосприятие — у которых объектов имеются два (процесса), восприятие и невосприятие, те как раз и могут быть видимы — поэтому (*относится* к так как) восприятием того, что противоположно сущности и т. п., и невосприятием причины и т. п. отрицание, будучи делае-

При описании различных формул отрицательного восприятия были упомянуты общие и частные понятия, находящиеся в отношении взаимного исключения с отрицаемыми фактами, а также были упомянуты таковые же причины и действия. Вот эти-то противоположные понятия, противоположные причины и такие же действия и познаются в этих формулах с утвердительной стороны. Но что же это значит? Что значит то, что они познаются с утвердительной стороны? Какой смысл имеют слова: 'с утвердительной стороны познается такое явление, которое исключает возможность другого явления, которое противоположно ему'? Очевидно, эти слова значат только то, что мы представляем себе эти явления сначала воспринятыми, а затем невоспринятыми, причем невосприятие касается именно таких объектов, которые мы только что перед тем воспринимали. Другими словами: восприятие того, что противополагается чему-либо другому, есть по существу невосприятие гипотетически-видимого. Ведь если речь идет о последовательном восприятии и невосприятии какого-либо явления, то очевидно, что это явление относится к числу тех, которые во всяком случае *могут*

мо относительно (таких) противоположных и т. п. (понятий), которые обладают и восприятием и невосприятием, должно быть понимаемо, как сделанное по отношению к объектам, могущим быть видимыми». За этими словами следует синтаксическое объяснение по поводу того, что в объясняемом правиле союз «и» два раза употреблен в причинном значении: «так как речь идет о нескольких возражениях, то слово 'и', соединяющее между собою опровержение (этих возражений), имеет причинный смысл: так как имеются такое-то *и* такое-то опровержения, то такое-то *и* такое-то возражения неосновательны; вот что значит слово 'и'» (Yadi nāma svabhāvaviruddhāviruddhādyupalabdhyā kāraṇādyanupalabdhyā ca pratiāedha uktas tathāpi kathaṁ dṛśyānām eva pratiāedha ity āha. Upalabdhir ity ādi. Atrāpi cakāro hetvarthaḥ. Yasmād ye virodhino vyāpyavyāpakabhūtāḥ kāryakāraṇabhūtāś ca jñātās teāām avaśyam evopalabdhir upalabdhipūrvā cānupalabdhir veditavyā, upalabdhyanupalabdhī ca dve yeāām stas te dṛśya eva, tasmāt svabhāvaviruddhādyupalabdhyā kāraṇādyanupalabdhyā copalabdhyanupalabdhimatāṁ viruddhādīnāṁ pratiāedhaḥ kriyamāṇo dṛśyānām eva kṛto draāṭavyaḥ. Bahuāu codyeāu prakrānteāu parihārasamuccayārthaś cakāro hetvartho bhavati. Yasmād idaṁ cedaṁ ca samādhānam asti tasmāt tat tac codyam ayuktam iti cakārārthaḥ.).

быть воспринимаемы. Поэтому во всех тех формулах, где отрицание какого-либо явления основывается на противоположении его другому, где, например, воспринимается что-либо, по существу противоположное отрицаемому явлению, или не воспринимается его необходимая причина, во всех этих случаях отрицание касается таких объектов, противоположение которых предполагает возможность их восприятия и невосприятия. Другими словами: отрицание касается только объектов, *могущих* быть воспринимаемыми чувствами. Иначе отрицания понимать нельзя.

Но почему же мы утверждаем, что в тех случаях, когда отрицается нечто несовместимое по существу с чем-либо другим, то при этом подразумеваются объекты, подлежащие и восприятию и невосприятию? (Другими словами, отчего отношение противоположности покоится на основе чувственного восприятия)? — Он говорит:

47. Потому что другого рода объекты не могут быть ни противоположны, ни причиной, ни действием, ни подчиняющим, ни подчиненным понятием (по отношению к отрицаемому факту).[117*]

Под 'объектами другого рода' разумеются объекты, отличающиеся от тех, которые (поочередно) подвергались и восприятию и невосприятию, т. е. объекты, которые просто никогда не были воспринимаемы. Такие объекты не могут иметь ничего с собой несовместимого. Причинную связь таких объектов с другими нельзя ни утверждать, ни отрицать, так как для нас она не существует. Нам неизвестно, противоположны ли такие объекты данному или нет, находятся ли они с ним в причинной связи, или нет. Если мы должны отрицать противоположность, отрицать причину, отрицать действие чего-либо, то мы можем это делать только по отношению к таким объектам, которые (поочередно) подвергались и восприятию и невосприятию. Они то и являются объ-

---

[117*] Букв. «потому что не доказано у других противоположения, отношения причины к действию и отсутствия (при отсутствии подчиняющего или подчиненного понятия)» (Anyeāāṁ virodhakāryakāraṇabhāvābhāvāsiddheḥ).

ектами гипотетически-видимыми.[1184] Оттого-то мы и можем отрицать лишь то, что могло бы быть видимо.

Поясним это. Противоположность, причинная связь, а также отсутствие подчиненного понятия, в случае отсутствия подчиняющего понятия, возможны только благодаря невосприятию объекта гипотетически-видимого. Под противоположностью мы разумеем тот факт, что такой-то объект всегда отсутствует, если присутствует другой. Причинную связь мы сознаем тогда, когда мыслим отсутствие объекта, в котором мы видим действие, всякий раз, когда отсутствует то, в чем мы видим причину. А если мы при отсутствии того, в чем мы видим подчиняющее понятие, мыслим отсутствие подчиненного понятия, то мы мыслим отношение взаимного подчинения (понятий). Таким образом, следует признать, что в основе понятия о таком соотношении подчинения лежит идея небытия. Когда мы, например, восприняв отсутствие дерева на каком-либо месте, заключаем об отсутствии на нем также и дальбергии, то мы в действительности мыслим отношение взаимного подчинения этих понятий. Отсутствие же (небытие) мы во всяком случае можем мыслить только на основании невосприятия того, что могло бы быть видимым. Поэтому человек, который помнит, что такие-то понятия взаимно противоположны, что такие-то явления находятся в причинной связи, что такие-то понятия подчинены друг другу, такой человек должен помнить и о невосприятии объектов гипотетически-видимых, так как факт такого невосприятия лежит в основании всех этих отношений. Если он этого не вспомнит, то не будет в состоянии помнить ни противоположности, ни других (отношений между объектами). Тогда он действительно не будет в состоянии заключать об отсутствии (небытии) каких-либо явлений на основании утвердительного суждения о фактах, им противоположных или на основании отрицательного суждения

[1184] Букв. «Те (объекты), которые отличаются от обладающих восприятием и невосприятием, которые только не воспринимались, их противоположность, их причинная связь, их небытие (несовместимость) с чем-либо при отсутствии понятия подчиненного, и (при отсутствии) понятия подчиняющего, так как (все это) неизвестно, поэтому, вследствие неизвестности есть ли, нет противоположная причина и действие, по этой причине можно отрицать противоположное и т. д. только для объектов, обладающих восприятием и невосприятием. Обладающие обоими (этими условиями объекты) и суть именно могущие быть видимыми».

о их причине и т. д. Во всех этих случаях мы непременно должны помнить о факте невосприятия таких объектов, которые мы могли бы воспринять. Воспоминание об этом факте должно быть одновременно с восприятием явления, противоположного отрицаемому. Только на основании такого невосприятия можем мы мыслить небытие чего-либо.

Кроме того, нужно здесь заметить, что если в настоящее время (когда мы воспринимаем противоположное явление) и не происходит отрицательного восприятия того, чему оно противоположно, однако оно происходило тогда, когда у нас (в первый раз) создалось понятие об этой противоположности. Мы можем в этих случаях отрицать что-либо только на основании того, что мы в настоящее время (во время отрицания) помним о том отрицательном восприятии (которое произошло раньше). Поэтому все отличие тех формул отрицательного восприятия, где прямо что-либо отрицается, от тех, где что-либо косвенно отрицается путем утверждения противоположного факта, состоит лишь в том, что в первых мы имеем отрицательное восприятие в настоящем, а во вторых — такое же восприятие в прошедшем.[119*] Так как утверждая что-либо противоположное данному явлению или, например, отрицая его причину, мы в действительности мыслим[120*] невосприятие объекта, способного быть видимым, то только этот вид невосприятия,— хотя бы он и совершился в другое время и жил только в памяти,— только он ведет к заключению о небытии. Все же другие формулы содержатся в нем.

Все это сказано для доказательства того, что в одной первой формуле, в отрицательном восприятии гипотетически-видимого объекта, косвенно содержатся все десять остальных формул.

(Итак, мы доказали, что) отрицательное восприятие описанного рода есть источник нашего познания как небытия определенных явлений, так и просто возможности назвать данный объект отсутствующим.

(Теперь является вопрос), в чем же заключается сущность и в чем функция (другого вида невосприятия) — невосприятия того, чего и нельзя было бы никогда видеть?

[119*] Букв. «поэтому, доказывая небытие таким образом: 'теперь нет восприятия объекта гипотетически-видимого' — этим отличаются формулы невосприятия видимого от формул невосприятия действия и т. п.».

[120*] Букв. «затрагиваем».

48. Невосприятие объектов, лежащих за пределами (возможного опыта), ведет лишь к сомнению, так как за этими пределами нет ни восприятия, ни мышления.[121*]

Объектами недоступными называются объекты, недоступные в трех отношениях: в пространстве, во времени и по своей сущности (т. е. отличающиеся по своей сущности от всего того, что может быть в пространстве и во времени воспринято). Невосприятие таких объектов есть источник сомнения.

В чем сущность такого невосприятия? — Он говорит: сущность его состоит в прекращении и восприятия и мышления (умозаключения). Сомнение есть отсутствие познания, тогда как отрицательное познание описанного вида есть особый вид знания, т. е. положительного знания. А там, где невозможно ни положительное, ни отрицательное знание,— там мы имеем действительно отсутствие знания или сомнение. Это значит не более и не менее, как только то, что сомнение не имеет ничего общего ни с познанием, ни с объектами познания.

Все метафизические объекты, которых и нельзя было бы никогда воспринять чувствами, являются таким образом объектами сомнения или, что то же, абсолютного незнания.[122*]

Но могут возразить следующее: всякий источник достоверного познания доказывает существование познаваемого объекта, поэтому естественно предположить, что отсутствие такого источника доказывает отсутствие (т. е. небытие) познаваемого объекта? —

На это он возражает:

[121*] Букв. «Отрицательное познание, имеющее своим объектом то, что совершенно недоступно, есть логическое основание сомнения; сущность его состоит в исключении восприятия и умозаключения» (Viprakṛṣṭaviṣayānupalabdhiḥ pratyakṣānumānanivṛttilakṣaṇā saṃśayahetuḥ).

[122*] Букв. «Объект чего совершенно (*vi*) недоступен вследствие трех совершенных недоступностей, по месту, времени и своей сущности, оно имеет объектом то, что совершенно недоступно; вот логическое основание сомнения. В чем его сущность? На это он говорит: коего сущность, определение, состоит в исключении восприятия и умозаключения, оно (называется) имеющим сущность, состоящую в исключении восприятия и умозаключения; (это значит) только то, что сущность его не состоит в познании (и не в том, что) доступно познанию».

49. Нельзя доказать отсутствие объекта, если нет на то особого источника (положительного) знания.

Выше мы показали, что из самого понятия причинной связи и самого факта взаимного подчинения понятий следует, что если нет причины, не может быть и действия, а также, что если нет подчиняющего понятия, не может быть также подчиненного понятия. Но источник достоверного познания не есть причина, производящая познаваемые объекты; он также не является для них подчиняющим понятием.[123*] Поэтому даже отсутствие обоих источников познания (и восприятия и мышления) не докажет нам небытия познаваемого объекта. Такая бездоказательность и делает невосприятие того, что не могло бы никогда быть воспринятым чувствами, источником сомнения, а не источником достоверного знания.

Но если мы, наоборот, утверждаем, что существование факта познания доказывает существование объектов познаваемых, то это совершенно верно. Ведь достоверное познание есть результат познания объектов, а результат не бывает без причины. Наоборот, причины не должны необходимо иметь действие. Поэтому факт правильного познания в достаточной мере устанавливает бытие познаваемых объектов. (Иначе сама теория познания не имела бы смысла, ибо сомнение не есть познание). Но отсутствие такого познания вовсе не доказывает небытия объекта.

[123*] Букв. «Причина и подчиняющее понятие, будучи исключаемы, могут исключать действие и понятие подчиненное. Но источник познания не есть причина познаваемого и не есть понятие, его подчиняющее, поэтому, даже когда оба источника познания исключены, исключение объѐкта познаваемого не является установленным. Поэтому вследствие неустановленности невосприятие невидимого (недоступного) есть логическое основание сомнения; не есть логическое основание несомненности. Но с другой стороны (то положение), что существование источника познания доказывает существование объекта познания, это верно. Ведь источник знания имеет своим действием объект знания, и действия без причины не бывают, но причины не необходимо сопровождаются действием. Поэтому от источника знания можно устанавливать бытие объекта познания. Но нельзя от отсутствия источника познания устанавливать отсутствие объектов познания».

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ

Умозаключение «для других»

[§ 1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ВИДЫ СИЛЛОГИЗМА]

Рассмотрев первый из двух видов умозаключения — умозаключение «для себя» — автор переходит ко второму виду — умозаключению «для других» — и говорит:

1. Выражение трех свойств логического признака в словах называется умозаключением «для других».

[1⇒] Под[1] тремя свойствами логического признака в данном случае разумеются: 1) неразрывная его связь с соот-

[1] Буквальный перевод этого места, где три свойства признака названы соответствующими техническим терминами, остался бы непонятен; поэтому здесь вместо перевода сделано толкование с приведением примеров. Термины эти в буквальном переводе значат 'сопутствование', 'противоположение' и 'свойство тезиса' или 'вывода' (pakāa), причем под 'тезисом' разумеется подлежащее вывода. Так как умозаключение «для других» есть процесс доказательства, то подлежащее вывода рассматривается как тезис, средний термин — как доказательство, а большой термин — как доказуемое. В дальнейшем мы будем называть эти три свойства положительной или прямой связью (основания со следствием), отрицательной или обратной связью (между отрицанием следствия и отрицанием основания) и связью основания с объектом умозаключения или субстратом вывода. Три свойства логического признака в умозаключении «для других» соответствуют, таким образом, посылкам Аристотелева силлогизма. Первое свойство соответствует большей посылке Аристотелевой первой фигуры, выраженной через превращение в форме общеотрицательного суждения. Третье свойство соответствует Аристотелевой меньшей посылке. Вывод, как увидим ниже, не считается необходимым членом силлогизма, а первые два свойства считаются отдельными членами потому, что могут заменять друг друга, т. е. всякая общая посылка может быть выражена через превращение, отчего вывод нисколько не изменя-

ветственным логическим следствием, выраженная положительным образом, например: 'где есть дым, там есть огонь'; 2) та же связь, но выраженная обратно, через превращение, например: 'где нет огня, там нет и дыма', и 3) наличность логического признака в известном месте, т. е. фактическая его связь с объектом вывода, например: 'там есть дым (следовательно есть и огонь)' [⇐1]. Так выражается в словах логический признак, и он имеет три свойства. Он есть средство, благодаря которому (мысль) выражается, получает определенную форму.

Чем же еще отличается такое словесное выражение?— Тем, что оно сообщает логический признак, обладающий этими тремя свойствами, «другому», и потому называется умозаключением «для других».

Но разве мы не определили умозаключение, как (один из источников) правильного познания? (Слово же, по нашей теории, вовсе не составляет особого источника знания, а лишь условное средство для сообщения своего знания другому). Почему же мы теперь говорим, что умозаключение состоит в словах (а не в познании)?— Автор говорит:

2. Потому что в этом названии заключается метафора: термином 'умозаключение' метафорически обозначается не самое умозаключение, а причина его.[2]

ется. В силлогизме отрицательном, как увидим ниже, превращение большей посылки дает в результате суждение общеутвердительное по форме. При этом нужно помнить, что, по буддийскому воззрению, не разделявшемуся другими философскими школами, первые две связи суть связи необходимые, тогда как третья есть связь фактическая или эмпирическая и представляет собою не что иное, как подведение частного случая под общее правило. Подробнее об этом значении третьего свойства (pakāadharmatā) см. Athalye, 242. Из сказанного ясно, что под тремя свойствами признака в умозаключении «для других» разумеются факты только по-видимому отличающиеся от трех свойств логического признака в умозаключении «для себя». Первое свойство силлогического признака соответствует второму свойству логического признака, второе свойство первого соответствует третьему свойству второго, наконец третье свойство первого соответствует первому свойству второго.

[2] Букв.: «вследствие переноса результата на причину». Разумеется тут следующее. Мышление совершается независимо от выраже-

Выражение [3⇒][3] трех свойств логического признака в словах возбуждает в слушателе воспоминание о нем, а затем

ния его словами. Но в сознании слушателя мышление совершается под влиянием слов, которые он слышит. Слова суть причина, вызывающая умозаключение у слушателя. Это-то умозаключение, совершающееся в сознании слушателя под влиянием слов, которые он слышит, и есть, собственно говоря, умозаключение «для других», т. е. умозаключение, причиной которого является слово. При теоретическом рассмотрении силлогизма, однако, умозаключением «для других» называются слова, его вызывающие, т. е. термин 'умозаключение' метафорически переносится на причину его. Далее, словесное выражение трех свойств логического признака называется здесь косвенной причиной умозаключения, совершающегося в голове слушателя, так как прямой его причиной является сам логический признак или факт логической связи наших понятий, независимо от его выражения в словах. Совершенно такой же взгляд на роль слова в познании высказывается, вероятно, под влиянием учения буддистов, и в школе вайшешиков, ср. NK. 233. 19.

[3] Букв. «Вследствие переноса результата на причину. От выражения трехформенного признака происходит воспоминание о трехформенном признаке, и от воспоминания умозаключение. Выражение трехформенного признака есть косвенная причина этого умозаключения. На эту причину — слово — совершается перенос, подстановка результата — умозаключения. Поэтому, вследствие подстановки, предложение называется словом 'умозаключение'».

Тут Дхармакирти, по-видимому, хочет сказать, что слово вообще как источник познания, т. е. предложение в познавательной форме, есть не что иное, как умозаключение. По буддийской теории познания, умозаключение есть не что иное, как факт логической связи понятий. Выражение мысли в словах есть, следовательно, не что иное, как выраженное в словах умозаключение. Поэтому всякое предположение есть скрытый силлогизм. Под предложением, очевидно, разумеется предложение, имеющее познавательную форму, выражающее или утверждение, или отрицание; или синтез, или анализ. Почти все индийские философские школы, признававшие авторитет Священного писания, видели в слове особый, самостоятельный источник познания. Только школа вайшешиков, как было замечено выше, отчасти соглашалась с буддийским взглядом. Дальше всех шла в этом направлении школа мимансаков. Она видела в слове своего рода intellectus archetypus, приписывая ему вечное самостоятельное бытие и силу придавать объектам ту фор-

уже это воспоминание ведет к умозаключению. Таким образом, словесное выражение трех свойств логического признака является косвенной (а не прямой) причиной умозаключения. Называя словесное выражение мыслей умозаключением, мы совершаем подстановку, перенос названия, которое по праву принадлежит действию известной причины на самую причину. Умозаключение для других, т. е. в голове слушателя, есть действие слов; слова суть причина этого умозаключения, но не представляют сами собой умозаключения, т. е. слова, его вызывающие (в слушателе), получили название самого умозаключения. Таким образом, смысл объясняемого места тот, что всякое предложение может быть названо умозаключением в переносном смысле, а не в прямом [⇐3].

(Но нам могут возразить, что раз дело идет о метафоре, то умозаключением можно назвать и многое другое). Не следует, однако, думать, что мы обязаны разъяснять решительно все, что можно было бы метафорически назвать умозаключением.[4] Наоборот, тот, кто хочет рассмотреть умозаключение,

---

му, в которой они нами мыслятся. Найяики отрицали вечность слова, указывая на то, что оно имеет причинное происхождение (utpattidharmatva), вайшешики утверждали, что оно имеет причинное происхождение (kr̥takatva), а буддисты шли еще дальше и говорили, что оно имеет условное значение и что происхождение его зависит от воли человека, от того умственного и физического усилия, которым произнесение его сопровождается (prayatnāntarīyaka). В данном месте Дхармоттара, очевидно, имеет в виду противопоставить буддийскую теорию взглядам прочих систем. Ниже [коммент. к III. 56], он еще раз возвращается к вопросу об отношении слова к мышлению. Ср. во второй части (о значении слов).

[4] Слова эти идут навстречу возражению, которое было сделано противниками буддистов по поводу определения, которое последние давали чувственному восприятию. Мы видели выше, что, по буддийской теории, чувства сами по себе, без участия мышления, не дают ровно никакого познания. Только участие мышления в восприятии ведет к 'достижению' познания. Мышление же есть умозаключение, поэтому в каждом акте восприятия содержится и умозаключение.

Так как с этой точки зрения практически невозможно провести грань между чувственным познанием и мышлением, между восприятием и умозаключением, то естественно появилось такое мнение:

должен рассмотреть его ближайшую причину, так как он должен рассмотреть то, что составляет его сущность. Ближайшая же причина умозаключения есть логический признак, обладающий тремя вышеупомянутыми свойствами; а эта причина или самостоятельно мыслится, или сообщается нам кем-нибудь другим. Поэтому-то мы должны рассмотреть как сущность признака, так и его словесное выражение. Первое было

восприятие есть умозаключение. Когда я мыслю: «вот это есть дерево», то дерево я не воспринимаю, а конструирую это понятие мышлением (ср. NV в начале толкования на сутру II. 1. 28). Каким образом буддисты отвечали на это возражение, объяснено в I отд. Здесь же Дхармоттара, по-видимому, хочет сказать, что восприятие нельзя назвать умозаключением даже и переносно. Возражавший, вероятно, говорил: если под умозаключением можно разуметь и известный мыслительный процесс и слова, его вызывающие, то отчего не назвать переносно умозаключением и чувственное восприятие? Последнее так же вызывает умозаключение, когда мы непосредственно воспринимаем нечто, могущее служить логическим признаком; например, воспринимая дым, мы заключаем об огне. Следовательно, если можно переносно называть умозаключением то, что является его причиной, то отчего не назвать и восприятие умозаключением?

Ответ Дхармоттары состоит в том, что умозаключением называется факт логической связи наших понятий, а этот факт или самостоятельно появляется в нашем сознании или же появляется под влиянием слов. Поэтому определение умозаключения обнимает собою обе его разновидности. Восприятие же, по буддийскому определению, генетически отличается от мышления и потому не может быть названо видом мышления даже метафорически. Вопрос об отношении восприятия к умозаключению и об отождествлении первого с последним рассматривался в школе ньяя еще до Дигнаги. Уже древнейшее нам известное сочинение по логике, сутры Готамы, занимаются его разрешением (NS. II. 1. 28—30). Ср. также толкование этих сутр в NV и NVTT. Ср. также относящееся к этому вопросу место в NK. 223. 11—22. Хотя вайшешики также признавали лишь два источника познания, но так как понимание восприятия у них было грубо-реалистическое, то им не так легко было отразить вышеприведенное возражение; поэтому NK ограничивается тем, что говорит: восприятие называть умозаключением не принято.

сделано в главе об умозаключении «для себя», а второе будет сделано теперь.

Таким образом, настоящее значение (объясняемого места) следующее: Учитель назвал (особым видом) умозаключения его словесную сторону для того, чтобы указать на необходимость рассмотрения и этой стороны, через которую мы сообщаем (свою мысль другому).[5]

Указывая на разновидности умозаключения «для других», он говорит:

3. Оно двояко.

---

[5] Это место замечательно в том отношении, что тут Дхармоттара прямо приписывает «Учителю» установление различия между умозаключением «для себя» и «для других». Под «Учителем» здесь следует разуметь Дигнагу, основателя буддийской логики. Такой титул дается ему и ниже [III. 155—116]. Деление умозаключения на умозаключение «для себя» и «для других» сделалось в позднейшей индийской логике общепринятым, но в древнейших сочинениях оно не встречается.

Ни Готама, ни Канада, ни Ватсьяяна не упоминают терминов 'умозаключение «для себя»' и «для других», не употребляют их также и некоторые позднейшие найяики, которым была известна точка зрения Дигнаги, например Уддьотакара и Вачаспатимишра. Из небуддийских сочинений оно впервые встречается в сочинении Прашастапады (PB. 206 и 231 — *svārthānumāna* и *parārthānumāna*). Позднее, когда школы найяиков и вайшешиков слились в одну, оно сделалось общепринятым. В сущности двоякая точка зрения на умозаключение встречается уже у Готамы, но у него она не имеет того значения, которое ей было придано Дигнагой. Готама, с одной стороны, говорит об умозаключении как особом источнике познания наравне в другими такими же источниками: восприятием, аналогией и словом (NS. I. 1. 3); с другой стороны, он упоминает пятичленный силлогизм, как особый диалектический прием (NS. I. 1. 32). Из толкования Ватсьяяны узнаем, что до Готамы в Индии существовала теория десятичленного силлогизма. Заслуга Дигнаги состояла, следовательно, в том, что он привел в систему деление умозаключения на виды и поставил его в тесную связь с теорией познания. Подобно тому, как умозаключение у него является не чем иным, как мышлением вообще, так и умозаключение для других есть не что иное, как словесное выражение мыслей в познавательной форме.

'Оно', т. е. умозаключение «для других», 'двояко', т. е. бывает двух родов.

Отчего же оно двояко?— Он говорит:

4. Вследствие различной формулировки (одних и тех же мыслей).

Вследствие различия формулировки, т. е. словесной стороны. Формулировкой, или применением слов, называется способ выражения их значения. Этот вид умозаключения имеет две разновидности вследствие различия способов выражения словами одного и того же содержания.

Для того, чтобы показать, в чем именно заключается это деление на два вида, зависящих лишь от способа словесного выражения, он говорит:

5. (Один) состоит в сходстве (другой) в различии.

Сходством называется свойство, состоящее в том, что один объект имеет одно общее качество (с другим объектом). Различием (наоборот) называется свойство, состоящее в том, что один объект имеет качество, отличающее его (от другого объекта). (Здесь) разумеется сходство на основании логического признака: сходство субъекта вывода, имеющего известное качество, с однородным предметом, имеющим то же самое качество. Различием также здесь называется различие на основании логического признака.[6] Таким образом, ес-

---

[6] Букв. «Сходство объекта, имеющего качество-следствие, с объектом, имеющим качество примера, созданное логическим основанием, называется однородностью, а несходство, созданное логическим основанием, называется неоднородностью». Что сравнение, т. е. сходство и различие, лежит в основании всего нашего познания,— составляет основное положение школы вайшешиков; о значении его у позднейших вайшешиков см. Athalye, 95. Одна из первых сутр Канады (I. 1. 4) говорит, что познание категорий, на которые разделяется все сущее, совершается путем сравнения, определением сходства и различия объектов. Сутры найяиков рассматривают аналогию (NS. I. 1. 6) отдельно от умозаключения. В них не встречаем деления силлогизма на основании сходства и различия но есть упоминание о том, что примером в силлогизме может быть и сходный и несходный случай (NS. I. 1. 34—35). Уддьотакара, объясняя эти сутры, впервые устанавливает три вида силлогизма: исключительно-положительный (kevalānvayi), исключи-

ли содержание силлогизма состоит в сходстве, то он называется силлогизмом сходства, например:

То, что имеет причинное происхождение,[7] не вечно, подобно любому горшку;
следовательно, слово, будучи создаваемо (своими причинами, невечно).

Содержание этого силлогизма составляет сходство объекта заключения (слова) с примером (горшком) на основании признака (причинного происхождения).

тельно-отрицательный (kevalavyatireki) и положительно-отрицательный (anvayavyatireki). Ср. NV. 121 и след. Буддисты не признавали этого деления правильным, так как с их точки зрения разницы между методом сходства и методом различия по существу нет никакой, это только различные способы выражения одной и той же мысли. Так как буддисты отождествляют мышление с умозаключением и умозаключение с познанием трех свойств логического признака, то понятно, что они не могли видеть между силлогизмом сходства и силлогизмом различия принципиальной разницы: в логическом признаке (второе и третье его свойства) содержится и сходство и различие его с примерами однородными и противоположными.

[7] Слово kṛtaka значит «сделанный». Сделанным называется такой объект, который создается своими причинами (III. 14), а не является сам собой; как например, горшок создается горшечником. По буддийскому воззрению все, что существует, не может быть вечным, т. е. все, что мы можем познать, не может иметь длящегося бытия; a fortiori не имеют его объекты, создаваемые особыми факторами, как слово или горшок. Зависимость невечности от этого признака — причинного происхождения — защищалась, по-видимому, специально школой вайшешиков. Ср. NV. 122. 16 и противополагалась другому признаку — utpattidharmatva, под которым разумелось беспричинное происхождение при создании мира. Ср. KA. 21, рассуждение о невечности слова.

Буддисты со своей стороны еще более ограничивали то основание, из которого вытекала невечность слова и священного писания. Понятиям происхождения и причинного происхождения они противополагали понятия неразрывной связи с усилием (*prayatnānantarīyakatva*) или происхождения в зависимости от воли человека, ср. выше примеч. 3 и ниже примеч. 30.

Если же содержание силлогизма состоит в различии, то он называется силлогизмом различия, например:

То, что вечно, мы не можем себе представить[8] имеющим причинное происхождение, как например, пространство. Слово же имеет причинное происхождение (следовательно, оно невечно).

Содержанием этого силлогизма является мысль о различии между примером — пространством, и объектом заключения — словом, на основании причинного происхождения последнего и непричинного происхождения первого.

Если словесное выражение этих двух видов представляет разницу, то (является вопрос), нет ли также разницы и в логическом признаке, который ими выражается?— На это он говорит:

6. Между ними нет разницы по существу.

Слова 'по существу' означают ту цель, тот реальный факт,[9] ради которого применяются оба вида силлогизма. Ме-

---

[8] Слово dr̥ātam объяснено [немного] ниже, как pramāṇena niçcitam т. е. 'то, что установлено на основании положительных доказательств'. Общая посылка, по буддийскому учению, должна быть доказана на основании фактов, от силлогизма не зависящих: опытом и наблюдением для причинного силлогизма, анализом понятий для силлогизма аналитического. Буддисты доказывали, что все невечно и что вечного пространства не существует, между тем как вайшешики и найяики считали некоторые объекты (пространство, время, атомы, душу) вечными, другие невечными. Все, что имеет происхождение и сделано искусственно волей человека, они признавали невечным, а пространство, как лишенное этих качеств, вечным. Отсюда следовало заключение, что и с их точки зрения слово невечно. Приведенный силлогизм, следовательно, выражает буддийский взгляд только с формальной, а не с материальной стороны. С буддийской точки зрения, правильным умозаключением было бы следующее: слово невечно, потому что существует, так как вечного ничего не существует в познаваемом нами мире явлений. Ср. NV. 122. 18.

[9] *Vastu* в философии обыкновенно означает 'реальный объект', 'вещь в себе', здесь же это слово противополагается словесному выражению и означает 'содержание', 'мысль'. В таком же значении оно употребляется в сочинениях по теории поэзии. Но можно так-

жду обоими видами, поскольку это зависит от их цели, нет никакой разницы. Оба они применяются для (одной) цели: для выражения в словах того логического признака, который обладает тремя вышеупомянутыми свойствами. (В силлогизме) непременно должен быть выражен логический признак с тремя его свойствами, хотя бы и двумя различными способами. Поэтому цель, которая должна быть выражена обоими этими видами силлогизма, одна и та же; с этой стороны между ними нет никакого различия.

Но в таком случае между ними не может быть никакой разницы и по содержанию, непосредственно выражаемому словами? (Они представляют тавтологию?) Автор отвечает (что никакой иной разницы нет),—

7. за исключением разницы в формулировке.

Формулировкой называется способ словесного выражения, непосредственный смысл слов (но не то, что собственно имеется в виду ими выразить). Это значит, что за исключением этой (формальной) разницы, другой разницы, вытекающей из цели, с которою слова произносятся, между силлогизмом сходства и силлогизмом различия нет.

Вот что автор хочет сказать: он различает содержание, поскольку оно выражено в словах (непосредственный смысл слов), и цель, с которою слова произносятся. В зависимости от содержания (в данном случае) изменяется форма словесного выражения, но (цель, т. е. мысль), которую имеется в виду сообщить, остается одна и та же. Ведь когда выражена положительная связь между логическим основанием и следствием, то обратная их связь вытекает из первой сама собой, и наоборот, когда выражена обратная связь (между отсутствием следствия и отсутствием основания), то прямая их связь вытекает из последней сама собой: это будет доказано ниже.[10] Поэтому то, что, собственно, имеется в виду выразить

же толковать его как 'реальный факт', 'реальное содержание, которое должно быть субстратом всякой истинной мысли и всякого истинного слова' [см. III. 54, в тексте с. 60. 3].

[10] Букв. «вследствие аргументации, о которой будет речь» [см. III. 27—28 и след.]. Смотря по тому, содержат ли слова силлогизм сходства или силлогизм различия, изменяется форма силлогизма, но не мысль, им выражаемая. Так как под мыслью разумеется факт логической связи понятий, или логический признак в трех его

в силлогизме — логический признак в трех его свойствах — остается (всегда неизменным).

Если есть разница в содержании, поскольку оно выражается в словах, то из этого еще не следует, чтобы была разница в мыслях, которые из этих слов вытекают по внутреннему их значению. Например (возьмем два следующие выражения):

«жирный Девадатта днем не ест»

и

«жирный Девадатта ест ночью»:

непосредственно в них выражается словами различное содержание, а подразумеваемый смысл совершенно одинаков.[11] Подобно этому и здесь (в двух видах силлогизма) содержание, поскольку оно прямо выражено в словах, различно, а вытекающий из них смысл совершенно одинаков.

[§ 2. СИЛЛОГИЗМ СХОДСТВА]

8. Из них силлогизм сходства (таков).

Сначала будут даны примеры силлогизма сходства — первого из этих двух видов силлогизма.

свойствах, то Дхармоттара и говорит, что оба вида силлогизма выражают один и тот же логический признак. Тут, как и во многих других случаях, Дхармоттара имеет в виду защитить свою теорию одного логического признака от нападок школы найяиков, которые различают три отдельных вида логического признака: чисто-утвердительный, чисто-отрицательный и утвердительно-отрицательный, о чем см. выше примеч. 6.

[11] Приводимый здесь пример весьма известен в индийской логике. Это школьный пример особого диалектического приема, так называемого 'необходимого допущения' (arthāpatti). Мнения философских школ относительно метода 'необходимого допущения' сильно между собой расходились. Мимансаки и ведантисты признавали его за особый самостоятельный источник познания. Найяики видели в нем вид умозаключения, именно умозаключение чисто-отрицательное. Буддисты, как видно из данного места, вовсе не считали его за какой-то особый процесс мысли, а просто за выражение одной и той же мысли разными способами.

(Первая разновидность логического признака) есть отрицательное восприятие. Пример отрицательного восприятия, выраженного в силлогизме сходства, таков:

9. Если объект не воспринимается, несмотря на то, что он мог бы быть воспринят, то мы говорим, что его нет,[12*] подобно всякому иному объекту, который мы мыслим несуществующим, например, подобно рогам на голове у зайца и т. п.

И мы действительно не воспринимаем на одном определенном месте горшка, хотя условия для этого даны, следовательно, его там нет.

(В первом предложении) роль подлежащего играет понятие отрицательного восприятия:[13] слова 'то, что, будучи по-

---

[12*] Букв. «То что, будучи поставлено в условия воспринимаемости, все-таки не воспринимается, есть объект, о котором установлено, что его можно назвать несуществующим» (Yad upalabdhilakāaṇaprāptaṁ san nopalabhyate so 'sadvyavāharaviāayaḥ siddhaḥ).

[13] Применяя буддийский взгляд на отрицание к силлогизму, т. е. умозаключению «для других», получается та формула, которая дана в тексте. Общая посылка или так называемая неразрывная связь может быть выражена или прямо, когда выражается положительная связь основания со следствием, или обратно, путем превращения, когда выражается взаимная связь между отрицанием следствия и отрицанием основания. Первая имеет такую форму: везде, где отсутствуют условия восприятия, или, как выражается автор, где объект не воспринимается, несмотря на наличность условий восприятия, мы говорим, что объекта нет. Обратная связь будет такова: где мы не можем сказать, что объекта нет, там нет отсутствия условий его познания, т. е. где объект при наличности всех условий восприятия находится, там он и воспринимается. Таким образом, в отрицательном силлогизме прямая связь выражена отрицательным суждением, а обратная — суждением утвердительным. Ниже (III. 27) автор объяснит, почему с его точки зрения нет необходимости выражать в словах обеих этих посылок — прямой и обратной. В сущности — как необходимое условие логической связи понятий вообще — обе формулы должны нами обязательно быть мыслимыми; отсутствие одной из них ведет к логической ошибке. Когда выражена в словах одна прямая связь, то получается силлогизм сходства, а когда выражена в словах связь обратная — силлогизм различия.

ставлено в условия восприемлемости,— т. е. что могло бы быть видимым,— все-таки не воспринимается' (указывают на понятие отрицательного восприятия в том именно значении этого термина, которое было нами выяснено выше). Такой объект может несомненно быть назван несуществующим, т. е. можно говорить, что его нет — этими словами (к вышеозначенному подлежащему общей посылки) присоединяется в качестве сказуемого понятие возможности подведения под (категорию) небытия. Таким образом, тут сказано, что отрицательное восприятие находится в необходимой связи[14] с возможностью подведения под категорию небытия. Если мы не воспринимаем объекта, находящегося в таких условиях, что он мог бы быть воспринят (если бы существовал), то про него всегда можно сказать, что его нет. А когда мы говорим, что логическое основание находится в необходимой связи со своим следствием, мы устанавливаем их прямую неразрывную связь, или общую посылку силлогизма. Припомним[15⇒][15] известную формулу логической связи: вза-

---

[14] Как выше было сказано (II. 5) между логическим основанием и его следствием должна быть связь необходимая, причем следствие есть понятие более широкое (*vyāpaka*), чем основание, так что где имеется основание, там необходимо имеется и следствие, но не наоборот. В умозаключении «для других», или силлогизме, основание составляет подлежащее общей посылки, а следствие — ее сказуемое. Логическим основанием — оно же подлежащее общей посылки — является тут факт невосприятия, а логическим следствием — оно же сказуемое общей посылки — возможность мыслить небытие, т. е. возможность отрицать.

[15] Букв. «подобно тому, как сказано: взаимное охватывание есть непременное бытие охватывающего в этом (объекте) и бытие охватываемого в этом объекте только» (Yathoktam. Vyāptir vyāpakasya tatra eva bhāva vyāpyasya ca tatra eva bhāva iti). Разумеются, по всей вероятности, слова Дигнаги. Уддьотакара (NV. 58. 2—3) упоминает определение умозаключения, имеющее совершенно такой же смысл, как приводимые здесь слова, и Вачаспатимишра (NVTT. 127. 13) свидетельствует, что при этом имеется в виду определение Дигнаги. То же определение находим у Прашастапады (с. 200), который приписывает его какому-то Кашьяпе. Последнего проф. Якоби идентифицирует с Канадой. Но так как у самого Канады этого определения нет, а Прашастапада жил позднее Дигнаги, то очевидно, что он свое определение заимствовал у последнего и

имная связь двух понятий состоит в том, что одно, более широкое, обязательно существует совместно с другим, но не с ним только существует,— а другое, более узкое, существует только совместно с первым [⇐15].

'Примером' называется такой объект, который доказывает эту неразрывную связь основания со следствием.[16] Чтобы указать на него, сказано: 'подобно всякому иному (объекту, который мы мыслим несуществующим)'. 'Иному' сказано оттого, что примером должен быть объект, отличающийся от объекта вывода (т. е. от того объекта, связь которого с логическим следствием) доказывается. Мы 'мыслим' (его несуществующим).[17] Действительно, рога на голове зайца никогда не были объектом зрительного восприятия. На основании же мыслительного процесса, состоящего в отрицательном познании объектов, которые должны бы были быть видимы (если бы существовали), мы несомненно знаем, что их можно отрицать.[18*] 'Рога на голове зайца' приведены тут как один из объектов, существование которых можно отрицать. Дейст-

---

скрыл заимствование, сославшись на Кашьяпу, т. е. Канаду. Иной взгляд был высказан проф. Якоби в неоднократно цитируемой нами статье, с. 480.

[16] Примеры в силлогизме играют роль факторов, доказывающих общую посылку, причем в каждом силлогизме должно быть сделано указание на то, какие случаи или примеры доказывают общую посылку. Подробно о роли примеров в силлогизме см. ниже III. 122 и след. В силлогизме причинном примерами являются факты опыта, из которых индуктивным путем добыта общая посылка. В силлогизме аналитическом — указанием на примеры устанавливается объем понятия, играющего роль основания; такое же значение имеет пример и в силлогизме отрицательном.

[17] Букв. «Усмотрен значит сделан несомненным, путем доказательств». «Сделать несомненным», по буддийской терминологии, значит мыслить или конструировать объект мышлением. Ср. толкование слова 'несомненный' выше, при объяснении трех свойств логического признака в умозаключении «для себя». Сомнение же есть отсутствие мышления или мышление о таких объектах, о которых мыслить мы не имеем права, ср. выше [в конце отдела II].

[18*] Букв. «Действительно, зрительным чувством рог зайца превращен в объект (нашего познания); но на основании (положительного) доказательства — невосприятия видимого, мы хорошо знаем, что его можно назвать несуществующим».

вительно, в случаях, подобных рогам на голове зайца, возможность отрицания является необходимым элементом нашего достоверного знания, оно обусловливается исключительно фактом отрицательного познания таких объектов, которые могли бы быть воспринимаемы.[19] На основании такого именно достоверного знания можем мы утверждать неразрывную связь (между основанием и следствием), выраженную в приведенном предложении (общей посылке).

Теперь, после того как связь эта выражена, он должен показать, что логический признак — понятие отрицательного восприятия — приложимо также и к объекту вывода. Он говорит: 'и мы действительно не воспринимаем' и т. д. Под 'местом' подразумевается некоторое пространство на земле. 'Определенное место', т. е. место, отличающееся от другого. На 'одном' определенном месте, т. е. на каком-либо определенном месте. 'Одно' место здесь означает место, лежащее перед глазами наблюдателя. Только то место может быть субстратом применения идеи небытия, которое лежит (или лежало) перед глазами наблюдателя, а не другое. '(Нет горшка) поставленного в условия восприятия', т. е. такого, который был бы видим (если бы существовал). О том, как отсутствующему горшку приписывается гипотетическая видимость, нами было говорено (выше).[20]

Желая указать на формулу выражения в силлогизме сходства второй разновидности логического основания, основания аналитического, автор говорит:

10. Так же может быть выражено и основание аналитическое.

---

[19] На голове у зайца имеются уши, а не рога, но они издалека могут быть приняты за рога вследствие особого их положения. Это один из школьных примеров безусловного небытия. Другие примеры того же небытия: сын бесплодной женщины; масло, выжатое из песка и т. п. Противополагаются они небытию относительному, которое имеет два подразделения: 1) уничтожение, например: небытие горшка, разбитого молотом, и 2) происхождение, поскольку всякий результат до своего появления представляет собою небытие ср. Athalye, 368 и след.

[20] См. II. 27.

Это значит, что аналитическое основание выражается силлогизмом сходства так же, как и отрицательное восприятие.

11. «Все существующее невечно, подобно горшку и другим объектам»,— вот формула простого аналитического признака.

Подлежащее (общей посылки) выражено словом 'существующее', т. е. бытие. Сказуемое 'все невечно', т. е. невечность.[21] Слово 'все' употреблено для определительности: все невечно, нет ничего вечного. Что существует, то обязательно невечно; вне отсутствия невечности — т. е. в вечности — нет бытия. Таким образом, выставляется положение, что бытие (есть понятие), неразрывно связанное с невечностью, как со своим логическим следствием. А если это так, то наше предложение есть общая посылка, указывающая на неразрывную связь между логическим основанием и следствием.

Слова 'подобно горшку и другим объектам, которые мы мыслим существующими', указывают на те объекты, на примере которых устанавливается эта неразрывная связь (как составная часть нашего) достоверного познания.[22] Вот фор-

---

[21] Силлогизм, который тут имеется в виду, следующий:

«Все, что существует, невечно;
слово существует,
следовательно, слово невечно».

Меньшую посылку этого силлогизма мы найдем ниже, в правиле 16. Правила 11—15 содержат различные формулировки большей посылки, каждая из которых составляет специальный тезис какой-либо из философских школ, доказывающих, как и буддисты, невечность слова и опровергавших, как и буддисты, мнение мимансаков о его вечности. С буддийской точки зрения нет ничего вечного,— разумеется, конечно, среди объектов, доступных нашему познанию. Невечность составляет существенный признак всего того, чему мы приписываем бытие. Поэтому невечность есть аналитическое следствие, которое мы познаем путем анализа понятия бытия, а не из опыта, т. е. априорно, а не апостериорно. Под невечностью разумеется отсутствие постоянства, или мгновенность. Подробнее об этом см. во второй части (о моментах).

[22] О том, каким образом приведенный пример может доказывать мгновенность всего сущего, см. во второй части (о моментах).

мула простого, не квалифицированного (со своей стороны еще особым признаком) аналитического основания.

Чтобы дать пример квалифицированного аналитического основания, он говорит:

12. «То, что имеет происхождение, невечно»,—

(Вот) формула такого аналитического основания, которое со своей стороны квалифицировано собственным аналитическим признаком.

Имеющим происхождение называется то, что имеет начало, когда объект получил ту форму, которая составляет его сущность (и в которой он нами мыслится). Подлежащее общей посылки (приведенного силлогизма) заключается в словах 'то, что имеет происхождение'. Сказуемое ее заключается в слове 'невечно', т. е. оно выражает понятие невечности.[23]

---

[23] Силлогизм, который имеется тут в виду, следующий:

«То, что имеет происхождение, не вечно;
слово имеет происхождение,
поэтому оно невечно».

Меньшая посылка его будет приведена ниже, в правиле 16 (ср. между прочим упоминание его у Ватсьяяны, к NS. I. 1. 33—36). Он представляет собой тезис школы найяиков, который они противопоставляют учению мимансаков о вечности слова. С буддийской точки зрения приводимое здесь логическое основание также есть правильный аналитический признак, из которого может быть выводима невечность объектов, хотя сами буддисты доказывают невечность иначе. То, что имеет происхождение, есть явление (utpattir bhāvaḥ), говорит Уддьотакара, намекая на буддийское учение (NV. 70. 8); по буддийской же теории познания, мы можем познать исключительно только одни явления. Следовательно, основание, приводимое буддистами для доказательства невечности слова, обнимает собою и то, которое с той же целью приводили найяики. Происхождение (явление) есть сущность всякого познаваемого нами бытия, поэтому с буддийской точки зрения сказать, что слово невечно, потому что имеет происхождение, или, что оно невечно, потому что обладает бытием,— одно и то же. В данном силлогизме, как выражается Дхармоттара, аналитический признак, со своей стороны, определен своим собственным аналитическим признаком. О противоположении термина utpattidharmatva термину kṛtakatva см. выше, примеч. 8.

Таким образом, здесь высказывается положение, что факт 'происхождения' находится в неразрывной связи с понятием 'невечности'. Признак, относящийся к сущности чего-либо, называется аналитическим. (Когда логическое основание, со своей стороны) квалифицировано таким собственным аналитическим признаком, то получается на основании такой квалификации данная формула. Действительно, 'имеющим происхождение' мы называем такое бытие, от которого мы отделяем все то, что происхождения не имеет. Если мы (ничего нового не отделяем, а) желаем выразить то же самое исключение, не прибавляя никакого дальнейшего исключения (не ограничивая чем-либо предмет по существу), то такое исключение (или определение) называется кажущимся.[24*] (Кажущееся ограничение мы имеем в данном случае, когда вместо 'все сущее' говорим): 'происхождение бытия' (или все, что имеет происхождение). Бытие, которое (всегда) имеет происхождение, определяется признаком происхождения, только по-видимому отличающимся от него (а в действительности содержащимся в нем).

Таким образом (в приведенном примере) следует видеть формулу аналитического основания, квалифицированного, со своей стороны, своим собственным аналитическим признаком, который мы лишь мысленно от него отличаем.

13: «Что сделано, то не вечно»,—

(Вот формула аналитического основания), квалифицированного качеством посторонним.

Подлежащее общей посылки здесь заключается в словах 'что сделано', сказуемое — в слове 'невечно'.[25] Здесь утвер-

---

[24*] Букв. 'как будто противополагаемым' — vyatirekiṇīva.

[25] Силлогизм, который тут имеется в виду, следующий:

«Все, что сделано, не вечно;
слово создается,
поэтому оно невечно».

Меньшая посылка будет приведена в правиле 16. Этот силлогизм представляет собою тезис школы вайшешиков, который они выставляют против мимансаков в опровержение учения последних о вечности слова. Ср. NV. 122. 16. Там же, с. 41. 13, тезис этот приписывается буддистам, проповедующим всеобщую невечность (sarvānityatvavādinām). Ср. выше примеч. 8. Понятие слова здесь, как и

ждается, что понятие деланности находится в неразрывной связи с понятием 'невечности', и потому является установленным, что первое из них всегда подчинено второму. В объясняемом предложении следует дополнить (из предыдущего правила) слова 'вот формула аналитического основания'. (Оно тут квалифицировано) признаком посторонним. Это значит, что здесь применено такое аналитическое основание, которое характеризуется качеством посторонним,— условием, от него отличающимся (в нем не содержащимся).

В жизни мы действительно иногда называем вещь просто, иногда определяем ее признаком, от нее не отличающимся (аналитическим), а иногда таким, который от нее отличается (синтетическим). Например, если мы говорим 'Девадатта' то мы просто (называем объект, не упоминая его качеств). Если же мы говорим 'длинноухое' (животное вместо 'осел'), мы характеризуем его посредством ушей, т. е. такого признака, который от него не отличается (в нем содержится). Если же мы скажем: 'человек, обладающий пестрой коровой' — то мы характеризуем его признаком обладания пестрой коровой, который от него отличается (в нем не содержится). Подобно этому, 'бытие' есть простое понятие; 'имеющее происхождение' — понятие, в первом не содержащееся (синтетическое).

[26♣⇒] Но, быть может, кто-либо вздумает возразить:[26♣] каким образом понятие, заключающее в себе еще синтетический признак, может быть выражено одним словом 'сделанный'. В примере, приведенном для пояснения понятия синтетического признака, этого нет. В нем словесное выражение соответствует содержанию; признак, который синтетически

у мимансаков и найяиков, равнозначаще с понятием звука (ср. NVTT. 200. 9). 'Слово создается' значит то же, что и 'звук имеет причинное происхождение'. Термин kṛtaka пришлось в этом месте перевести словом 'сделанный', а не словами 'имеющий причинное происхождение' в виду последующего грамматического объяснения.

[26♣] Букв. «но разве в слове 'обладающий пестрой коровой' внешнее определение не выражено как словом 'пестрый', так и словом 'корова'. В слове же 'сделанный' применено слово, обозначающее (свой смысл) без определения? Возымев такое сомнение, он говорит...» (Nanu ca citraguśabde vyatiriktasya viśeāaṇasya vācakaś citraśabdo gośabdas cāsti. Kṛtakaśabde tu nirviśeāaṇavācinaḥ śabdasya prayogo 'stīty āśaṅkyāha.).

присоединяется к понятию человека, выражен словами 'пестрый' и 'корова'. Понятие же 'сделанный' выражено только одним словом, непосредственно не выражающим никакого признака, которое можно было бы присоединить к этому понятию. Предвидя возможность такого возражения, наш автор поясняет, что слово 'сделанный' собственно означает 'бытие, происхождение которого зависит от функционирования посторонней причины', что соответствует человеку, охарактеризованному обладанием пестрой коровой. Слово 'сделанный', без особого определения, означает тем не менее качество, не содержащееся в понятии бытия [⇐26♣].

14. Потому что 'сделанным' называется такое бытие, которое при своем рождении зависит от функционирования посторонней (причины).

Здесь говорится о таком бытии, которое, для того чтобы быть тем, что оно есть, зависит от функционирования посторонних причин,[27♣] и мысль эта поставлена в причинную связь (с предшествующим):[28♣] раз (бытие), зависящее от функционирования посторонних причин, называется сделанным, то и слово 'сделанный' означает такое аналитическое основание, которое ограничено еще собственным (но уже) синтетическим признаком. Хотя и нет особого слова для выражения этого последнего, однако, тем не менее, уже самое слово 'сделанный' содержит в себе (признак, ограничивающий понятие бытия). Слово 'сделанный' имеет здесь (в оригинале) особую грамматическую форму, указывающую на то, что это технический термин, в котором содержится несколько признаков.[29♣] А когда признак в чем-нибудь содержится, то он (еще раз) не выражается. Иногда же бывает, что мы мыслим (аналитический) признак (не выражая его в сло-

---

[27♣] Букв. «...при — т. е. для рождения своей собственной сущности».

[28♣] Букв. «слово hi значит 'потому что'».

[29♣] Переведено по смыслу; в тексте тут грамматическое объяснение: «потому именно здесь употреблено слово *kr̥taka*, имеющее форму имени существительного (образованного от отглагольного прилагательного *kr̥ta*, с помощью суффикса *-ka*); так как суффикс *-ka* (на основании грамматического правила присоединяется к отглагольной форме) для образования имени (термина), в котором содержатся несколько признаков». Ср. P. IV. 3. 147 и V. 3. 75—87

8 Зак. 119

вах даже и тогда, когда грамматическая форма не указывает на него прямо); например, если мы говорим: 'это сделано', то мы при этом подразумеваем, что (оно создается своими) причинами. В таких случаях слово 'причина' иногда выражается, иногда опускается. Выражается оно, например тогда, когда говорят '(бытие), изменяющееся в зависимости от изменения причин'. Тут слова 'в зависимости от изменения причин' (можно было бы подразумевать, даже если бы их не было).

15. Так же нужно смотреть на понятие изменяемости в зависимости от изменения причин и т. п. (аналитические основания).

[30⇒] Слово[30] 'сделанный' обозначает в вышеприведенном силлогизме такое аналитическое основание, которое, со сво-

[30] Букв. «и подобно тому, как слово 'сделанный' обозначает сущность, обладающую определением от нее отличающимся, таким же образом следует иметь в виду, что те формулы аналитического основания, из которых первая — изменяемость в зависимости от изменения причин,— формулы неразрывной связи с усилием, и другие — выражают сущность, обладающую отличающимся от нее признаком. Разделение, т. е. различие факторов, т. е. причин; у кого есть свойство изменяться вследствие изменения причин, таково слово, изменяющееся вследствие изменения причин. Такое положение есть изменяемость от изменения причин. На основании этого обстоятельства (-tvāt) — изменяемости при изменении причин — доказывается деланность слова. На основании неразрывной связи с усилением доказывается его невечность. Тут слова 'изменение причин', обозначающие посторонний признак, употреблены при словах 'изменяющийся при изменении причин'. В словах же 'неразрывно связанный с усилием' — слово 'усилие'. Поэтому, таким образом указано троякое применение аналитического основания: простое, не имеющее постороннего определения и имеющее постороннее определение; и это разъяснено для того, чтобы ни у кого не было заблуждения вследствие различия словесной стороны в формуле самого аналитического основания» (Yathā ca kr̥takaśabdo 'bhinnaviśeāaṇasvabhāvābhidhāyy evaṁ pratyayabhedabheditvam ādir yeāāṁ prayatnāntarīyakatvādīnāṁ te 'pi svabhāvahetoḥ prayogā bhinnaviśeāaṇasvabhāvābhidhāyino draāṭavyāḥ. Pratyayānāṁ kāraṇānām bhedo viśeāas tena pratyayabhedena bhettuṁ śīlaṁ yasya sa pratyayabhedabhedī śabdas tasya bhāvaḥ pratyayabhedabheditvam.

Tataḥ pratyayabhedabheditvāc chabdasya kṛtakatvaṁ sādhyate. Prayatnāntarīyakatvād anityatvam sādhyate. Tatra pratyayabhedaśabdo vyatiriktaviśeāaṇābhidhāyi prayatnabhedabhediśabde prayuktaḥ. Prayatnāntarīyakaśabde ca prayatnaśabdaḥ. Tad evaṁ trividhaḥ svabhāvahetuprayogo darśitaḥ. Śuddho 'vyatiriktaviśeāaṇo vyatiriktaviśesanaś ca. Evamartham caitad ākhyātaṃ, vācakabhedān mā bhūt kasyacit svabhāvahetāv api prayukte vyāmohaḥ).

Буддисты выводили невечность слова из того, что оно существует (см. выше, примеч. 22). A fortiori может невечность слова быть доказываема тем, что оно «делается», т. е. имеет причинное происхождение, изменяется в зависимости от изменения причины, неразрывно связано с усилием и т. п. Все это аналитические основания, так как все это качества, подчиненные бытию, если понимать бытие в буддийском смысле. Посторонними (противополагаемыми, отличающимися, синтетическими) признаками по отношению к понятию бытия эти качества называются оттого, что они ограничивают понятие бытия, но не покрывают его. Одно только понятие происхождения содержится в нем, имеет равный с ним объем, и оттого оно здесь названо аналитическим признаком по отношению к аналитическому основанию. О значении понятия происхождения см. выше, примеч. 23; о значении понятия причинного происхождения см. выше, примеч. 7 и 25; что касается до понятия изменяемости от изменения причин, то оно еще более ограничивает понятие причинного происхождения. Последнее, мы видели выше, применяется к тому, что при происхождении своем зависит от функционирования причин, а все, что изменяется в зависимости от изменения причин, зависит от функционирования причин; поэтому слово, обладающее первым из этих качеств, должно обладать и вторым. См. объяснение терминов pratyayabhedabhedi в NV. 170 и в NVTT. 184. 22 и 229. 25. Слово (звук) изменяется в зависимости от изменения причин, потому что при большом усилии получается большой звук, а при малом — малый. Этого не могло бы быть, если бы слово имело вечное бытие, от человека не зависящее. Понятие неразрывной связи с усилием, со своей стороны, ограничивает понятие изменяемости. Под ним, по-видимому, разумеется просто происхождение, зависящее от воли человека. Упоминание его встречается уже в сутрах Готамы (NS. V. 1. 33). Все последующие комментаторы и защитники правил Готамы посвящают ему особое внимание: так, мы встречаем его у Ватсьяяны, и оно упоминается весьма часто как Удьотакарой, так и Вачаспатимишрой в NVTT. Ср. особенно NV. 125. 2, откуда видно, что под усили-

ей стороны, охарактеризовано синтетическим признаком. Точно так же следует смотреть на понятие 'изменяемости в зависимости от изменения причин' и сходные с ним понятия, как например, понятие 'неразрывной связи с усилием'. Все это разные формулы аналитических оснований, которые, со своей стороны, охарактеризованы синтетическими признаками и могут быть применяемы для доказательства невечности *слова*. Качество изменяемости в зависимости от изменения причин принадлежит *слову*. Из того обстоятельства, что (сила) звука изменяется всякий раз в зависимости от того, с каким усилием слово произносится, следует, что оно имеет причинное происхождение. Оно не зарождается самопроизвольно, но зависит всякий раз от функционирования постороннего фактора. А тем обстоятельством, что слово неразрывно связано с усилием, ему предшествующим, можно пользоваться для доказательства его невечности. По нашей теории всякое бытие невечно, тем более то, которое зависит от сознательного усилия. В обоих этих случаях словесное выражение аналитического основания прямо указывает на то, что оно ограничивается особым признаком, не имеющим с ним одинакового объема. В словах 'изменяющийся в зависимости от изменения причин' следует обратить внимание на употребление слов 'изменение причин', которые содержат определение понятия бытия таким признаком, который не имеет с ним одинакового объема. В словах 'неразрывно связанный с усилием' такую же роль играет слово 'усилие'.

Итак, мы указали на три вида аналитического основания: оно может быть простым, имеющим не отличающееся от него определение и имеющим постороннее определение. Это мы разъяснили для того, чтобы различие словесной стороны не повело к ошибкам при определении формул аналитического силлогизма [⇐30].

16. Слово существует, 'имеет происхождение' и 'создается (своими причинами)' — вот (вторые члены помянутых силлогизмов), указывающие на наличность основания в объекте вывода.

ем разумелось фактическое усилие, артикуляция. Из слов Дхармоттары, ниже к III. 86, следует, что этот термин употребляется в двух смыслах, о чем см. ниже примеч. 167. Кроме того, термин этот часто встречается в NK и ÇV.

(Правило это в объяснении не нуждается).

Тут (представляется следующий вопрос): могут ли все эти виды аналитического основания быть применяемы только тогда, когда неразрывная связь между ними и их следствиями уже доказана, или и тогда, когда она неизвестна? Поставив этот вопрос и желая показать, что связь должна быть заранее известна, он говорит:

17. Следует иметь в виду, что все эти качества (понятия) могут служить аналитическими основаниями только тогда, когда заранее известно, что качества, являющиеся их логическими следствиями, в них содержатся и ни от чего другого, кроме этих оснований, не зависят.[31]

(Здесь, во-первых, упоминаются качества, представляющие собою логические основания). Качествами они называются потому, что существуют на постороннем (субстрате). Они также представляют собою логические основания, ибо доказывают существование логического следствия. (Далее сказано, что) следствие в аналитическом силлогизме вытекает исключительно из того понятия, которое представляет собою логическое основание. Только одни эти качества имеют такое значение. Это значит, что из понятий, представляющих собой логические основания в аналитическом силлогизме, следствие может быть выведено непосредственно, без участия нового опыта, т. е. a priori. Словом 'исключительно' устраняется мысль о какой-либо добавочной причине, позволяющей соединять в одном суждении два эти понятия. Существования одного только понятия, являющегося логическим основанием, достаточно для того, чтобы уже из него необходимо вытекало существование его логического следствия.[32]

---

[31] Букв. «Все эти качества должны быть понимаемы как качества-основания только тогда, когда качества-следствия обладают необходимой зависимостью исключительно от качества-основания, установленного своими собственными в каждом случае доказательствами» (Sarva ete sādhanadharmā yathāsvaṁ pramāṇaih siddhasādhanadharmamātrānubandhā eva sādhyadharme 'vagantavyāḥ). Качествами основание и следствие называются оттого, что они составляют качества, присущие субъекту вывода; последний представляет собою субстрат этих качеств. См. отд. II, примеч. 32.

[32] Букв. «Качества-основания только, т. е. качества-основания исключительно. Словом 'исключительно' устраняется все добавоч-

Далее, в объясняемом предложении упоминается качество (понятие), представляющее собою логическое следствие. Необходимая зависимость логического основания исключительно от него должна быть известна. Это значит, что сосуществование или неразрывная связь такого логического основания со своим следствием должна быть установлена заранее.[33] Чем же эта связь устанавливается?— Особыми в каждом отдельном случае доказательствами. Это значит, что у всякого доказываемого (факта, раз) он является логическим следствием, вытекающим из известного основания, имеются свои собственные доказательства, которыми (связь эта) устанавливается. Не следует полагать, что всякий случай аналитического тождества между двумя понятиями должен быть доказан несколькими различными доказательствами. Множественное число в слове 'доказательства' имеет целью только указать на то, что в каждом отдельном случае аналитическое

ное, на что следовало бы обращать внимание» (Sādhanadharmā eva sādhanadharmamātram. Mātraśabdenādhikasyāpekāanīyasya nirāsaḥ). Слово *mātra* имеет по большей части ограничивающее значение, иногда же, наоборот, обобщает значение того слова, подле которого стоит, как например, выше r̥ītamātram. Здесь автор, очевидно, хочет сказать не то, что понятие выводное зависит только от своего аналитического признака; например, что понятие дерева (следствие) зависит только от понятия дальбергии (основания). Понятие, представляющее собой следствие (vyāpaka), всегда шире понятия, представляющего собой основание (vyāpya); поэтому первое может встречаться и независимо от второго: существуют деревья, которые не суть дальбергии. Ясно, что автор имеет в виду необходимую зависимость следствия от основания. Это значит, что существование одного только основания, без нового опыта и без ограничивающих условий, достаточно для доказательства существования следствия. Другими словами, связь основания со следствием, лежащая в основании аналитического силлогизма или, что по существу то же, связь подлежащего и сказуемого в аналитическом суждении необходима и априорна.

[33] Букв. «Зависимость от него, следование за ним, связь с ним (установлены заранее); то называется таковым, что обладает установленной зависимостью только от качества-основания», т. е. существования одного основания достаточно для доказательства существования следствия.

тождество двух понятий должно быть доказано путем анализа их объема.[34]

[35⇒] Таким образом,[35] объясняемое предложение утверждает, что путем анализа соответственных примеров следует

[34] Переведено по смыслу. Букв. «вследствие того обстоятельства (-tvāt), что имеется много разновидностей аналитических оснований, имеется много также и доказательств, доказывающих связь,— на это указано множественным числом: 'доказательствами'». Дхармоттара в этих словах намекает, очевидно, на известное правило грамматики Панини, по которому множественное число употребляется вместо единственного, когда нужно выразить, что известное понятие обнимает собою несколько разновидностей (P. I. 2. 58). Что под 'доказательством' разумеется не что иное, как примеры, анализ которых должен предшествовать установлению общей посылки, ясно из сопоставления данного места с употреблением слова pramāṇa [в коммент. к III. 9].

[35] Переведено распространительно. Букв. «Следствием (оно названо) потому, что должно быть выведено; качеством потому, что существует на постороннем (субстрате) — качество-следствие. Поэтому вот истинный смысл: основание ведет (к познанию) не оттого, что оно способно (это делать), подобно лампе, но оно несомненно постольку, поскольку оно неразрывно связано. Действительно, только создание несомненности неразрывной связи со следствием есть функция основания, (благодаря которой) оно порождает познание следствия. Сначала исключающим доказательством (bādhakapramāṇa = lex contradictionis) следует с несомненностью установить для основания его связь со следствием; затем, во время умозаключения, следует вспомнить вообще, что основание неразрывно связано со следствием. Причинное происхождение, в самом деле, имеет своей сущностью невечность. Этот факт вспоминается в общих чертах (рассуждающим), затем применяется к частному случаю: и то причинное происхождение, которое мы находим в *слове*, имеет несомненно вечную сущность. Тут воспоминание об общем есть знание признака. А воспоминание о частном (случае) причинного происхождения, которое мы находим в слове и которое имеет невечную сущность, есть знание умозаключения. Если это так, то факт сообщения познания объектов, не воспринимаемых чувствами, есть именно то же, что познание неразрывной связи. Поэтому и сказано, что аналитические основания должны быть применяемы для качества-следствия, о котором несомненно известно, что оно вытекает исключительно из него (т. е. из такого

установить объем понятий, из чего уже будет следовать аналитическая их между собою связь, причем связь эта не познается из умозаключения, а должна быть известна заранее. Логическое основание в аналитическом силлогизме есть не что иное, как факт неразрывной связи между собой двух понятий. Связь эта не случайна, а несомненна, необходима. Мы уже упоминали, что роль логического основания не может быть уподобляема лампе. Свет лампы ведет к познанию объектов, существующих самостоятельно, от лампы не зависящих и с ней во внутренней необходимой связи не находя-

---

основания), а не в других случаях» (Gamitavyatvāt sādhyaḥ parāśritatvāc ca dharmaḥ sādhyadharmaḥ. Tad ayaṁ paramārthaḥ. Na hetuḥ pradīpavad yogyatayā gamako 'pi tu nāntarīyakatayā viniścitaḥ. Sādhyāvinābhāvitvaniścayanam eva hi hetoḥ sādhyapratipādanavyāpāro nānyaḥ kaścit. Prathamaṁ bādhakena pramāṇena sādhyapratibandho niścitavyo hetoḥ punar anumānakālena sādhanaṁ sādhyānantarīyakaṁ sāmānyena smartavyaṁ, kr̥takatvaṁ nāmānityatvasvābhavam iti. Sāmānyena smr̥tam artham punar viśeāe yojayati, idam api kr̥takatvaṁ śabde vartamānam anityasvabhāvam iti. Tatra sāmānyasmaraṇaṁ liṅgajñānam. Viśiāṭasya tu śabdagatakr̥takatvasyānityatvasvabhāvasya smaraṇam anumānajñānaṁ. Tathāca saty avinābhāvitvajñānam eva parokāārthapratipādakatvaṁ nāma. Tena niścitatanmātrānubandhisādhyadharme svabhāvahetavaḥ prayoktavyā nānyatrety uktam.).

Найяики и вайшешики не признавали аналитического умозаключения (ср. NVTT. 108). Всякое умозаключение они сводили к типу заключения от дыма к огню. Заключение о том, что дальбергия есть дерево, по их мнению, вовсе не есть умозаключение. А умозаключение о невечности слова на основании того, что оно имеет происхождение или создается своими причинами они считали по существу совершенно однородным с умозаключением о дыме и огне. Как уже неоднократно было замечено, теория познания этих школ стояла на точке зрения наивного реализма. Признак 'происхождения' или 'причинности' мы, например, познаем, по учению этих школ, из опыта, и они же, эти признаки сами по себе, имеют силу возбуждать в нашем уме мысль о невечности подобно тому, как дым возбуждает мысль об огне. По буддийской же теории, умозаключение тут основано на анализе этих понятий. В том, что они логически между собою связаны, мы убеждаемся на основании закона противоречия, т. е. мы убеждаемся в том, что они не могут не быть между собою связанными или что связь их необходима; ср. bādhakaprāmāṇena [выше в тексте данного примеч.].

щихся. Поэтому он может только иногда случайно вести к познанию каких-нибудь объектов. Напротив, логическое основание находится во внутренней и необходимой связи со следствием, из него вытекающим. Действительно, когда мы говорим, что познаем известный объект благодаря его логическому признаку, то это значит только то, что мы сознаем необходимую, неразрывную связь этого признака с вытекающим из него следствием.

Что это действительно так, легко убедиться из рассмотрения любого случая аналитического умозаключения. Как поступаем мы, когда заключаем о чем-либо на основании его существенного признака: например, о невечности слова на основании его причинного происхождения? Сначала мы должны проверить, действительно ли существует связь между этим признаком и следствием, из него выводимым. А это мы можем сделать на основании закона противоречия, так как общий принцип всех аналитических суждений есть закон противоречия. Затем, убедившись этим путем в существовании логической связи между признаком и следствием, мы во время умозаключения, сначала обобщаем ее, а затем применяем к данному случаю, т. е. к объекту умозаключения. Под познанием логического признака данного объекта и разумеется обобщенная связь основания со следствием. Под умозаключением же, или под познанием объекта умозаключения, разумеется применение этой обобщенной связи к данному случаю. То, что существенным признаком всего, что имеет причинное происхождение, является невечность,— в этом мы убеждаемся разбором всех примеров, всех фактов, которым мы приписываем причинное происхождение. Установив таким образом объем этого понятия, мы на основании закона противоречия убеждаемся, что они не могут иметь своим признаком вечности. Затем мы обобщаем связь понятий невечности и причинного происхождения и применяем ее к частному случаю, к причинному происхождению слова, которое, следовательно, также не может быть вечным. Умозаключением в данном случае мы называем мысль о частном случае того самого причинного происхождения, существенным признаком которого является невечность.

Из всего вышеизложенного вытекает следующее: то, что некоторые называют познанием объектов, недоступных нашим чувствам, усматривая источник такого познания в умозаключении, есть в действительности факт логической связи наших понятий и ничего более. Поэтому наш автор и говорит: аналитическое основание может быть применяемо толь-

ко в тех случаях, когда имеется в виду вывести из него такое понятие, о котором a priori известно, что оно в нем содержится, и которое ни от чего другого, кроме этого основания, не зависит. Иначе его применять нельзя [⇐35].

Если, таким образом, неразрывная связь логического основания со следствием должна быть известна a priori, то какой смысл имеет аналитический силлогизм? Зачем нам еще отыскивать эту, заранее известную, необходимую логическую связь?[36♣] Он говорит:

18. [37♣⇒] Потому[37♣] что никакое другое, а только выводное понятие составляет существенный признак того, из которого оно выводится.

[38⇒] Выше[38] было объяснено, что все перечисленные основания должны быть мыслимы a priori связанными со след-

---

[36♣] Букв. «Если связь (зависимость?) следствия с основанием должна быть установлена таким образом, то почему же мы отыскиваем несомненную зависимость следствия только от качества, составляющего логического основание»,— т. е. почему достаточно одного присутствия основания для доказательства наличности следствия.

[37♣] Буквальный перевод [только самих] правил 18—20: «Потому что только оно является сущностью тех, а сущность может быть основанием; в действительности они тождественны» (Tasyaiva tatsvābhavatvāt. Svabhāvasya ca hetutvāt. Vastutas tayos tādātmyāt).

[38] Букв. «Потому что только оно, т. е. только то, что (заранее) установлено как вытекающее исключительно из качества-основания, есть его сущность, т. е. сущность качеств-оснований. Действительно, то качество-следствие, которое вытекает исключительно из качества-основания, только оно есть сущность этого качества-основания, а не другое. Пусть сущность именно такова! Зачем же применяется логическое основание (т. е. силлогизм) для сущности, которая есть следствие? Потому, что сущность есть логическое основание. Здесь идет речь о логическом основании, представляющем собою сущность. Поэтому только то может быть сделано следствием, что может быть сущностью основания, а сущность может быть то, что вытекает исключительно из качества-основания, а не что иное». Ход мыслей автора в этом месте, по-видимому, таков: следствие в аналитическом силлогизме вытекает a priori из основания, потому что оно представляет собой сущность основания, а основание в свою очередь представляет собою сущность следст-

вия: они тождественны, но только с точки зрения реального бытия. Абсолютную реальность, мы видели, Дхармакирти приписывает единичным сущностям, под которыми следует понимать 'моменты', т. е. единичные чувственные ощущения, из которых наше мышление строит понятия или качества, принадлежности этих непознаваемых единичных сущностей. При аналитической связи понятий мы имеем две принадлежности, относящиеся к одному и тому же реальному факту, к одной и той же единичной сущности. Различие между основанием и следствием в аналитическом силлогизме логическое. Их трансцендентально реальная подкладка тождественна. Следствие есть та же единичная сущность, что и основание, а основание есть та же единичная сущность, что и следствие. Тождество это относится к реальному бытию, лежащему в основе как следствия, так и основания. Только то понятие, которое a priori вытекает из известного основания, может быть его сущностью, т. е. может относиться к той же единичной сущности, что и основание. Действительно, если понятие a priori вытекает из другого, то оно же, а не какое-нибудь другое, представляет собой сущность основания. Но ведь основанием в аналитическом силлогизме является сущность следствия. Итак, выходит, что основание есть сущность следствия, и следствие сущность основания, т. е. что в действительности аналитическое основание и его следствие тождественны. Некоторая неясность этого места вызывается словом 'сущность', которое приходится переводить то словами 'существенный признак' (например, дерево в дальбергии), то 'аналитическое основание' (дальбергия для дерева). По нашей терминологии, только выводное понятие, только следствие может быть названо существенным признаком того, из которого оно вытекает. По индийской же терминологии, понятие, из которого выводится другое, тоже называется сущностью того понятия, которое из него выводится. Основание называется сущностью следствия потому, что следствие вытекает «исключительно из факта бытия такого основания» и не нуждается сверх того ни в какой иной добавочной причине «для того, чтобы из него вытекать» (II. 16 и след.). Понятие 'сущности' (svabhāva) обнимает собою, таким образом, и логическое понятие существенного признака и реальный факт индивидуального бытия (svabhāvaviçeāa). Логическое основание, например понятие дальбергии, не есть существенный признак по отношению к логическому следствию — понятию дерева, но первое относится к той же единичной сущности, что и второе, разница между ними чисто логическая, а не реальная. Единичная же сущность или 'момент', как

ствиями, из них вытекающими. Причина этого та, что только последнее, т. е. только понятие, a priori вытекающее из другого понятия, играющего роль основания, является существенным признаком тех понятий, которые были приведены в качестве логических оснований для доказательства невечности слова. (Например, именно понятие невечности, а не какое-либо иное, является существенным признаком понятий бытия, происхождения, причинного происхождения, связи с усилием и т. п., приведенных в качестве логических оснований для доказательства невечности слова).

Но даже если допустить, что существенным признаком может быть только такое понятие, все-таки нужно объяснить, почему (необходимо) прибегать к логическому основанию для того, чтобы вывести путем анализа из понятия его существенный признак.— На это он отвечает:

19. Ведь аналитическим основанием мы и называем такое понятие, из которого вытекает следствие.

Ведь здесь идет речь об аналитическом основании. Поэтому только то может быть из него выводимо как следствие,

---

было доказано в первом отделе, и есть бытие истинно-сущее. Оттого Дхармакирти ниже и говорит, что с точки зрения абсолютной реальности между аналитическим основанием и следствием, из него вытекающим, никакой разницы нет. Оба относятся к одному факту единичного бытия, разница лежит лишь в понятиях, построенных нашим мышлением. 'Дерево' и 'дальбергия' рассматриваются как понятия, построенные нашим мышлением, или как принадлежности одного и того же непознаваемого (трансцендентального) бытия. Иначе стоит дело при причинной связи явлений. Действие необходимо связано со своей причиной, но причина может существовать и отдельно от действия. Поэтому причина и действие относятся к двум различным фактам единичного бытия. Это значит, что связь между причиной и действием не логическая, как думали школы санкхья и веданта, а реальная. Если бы эта связь была логическая, то причина сопровождалась бы своим действием всегда. Мысль о том, что если бы связь действия с причиной была логической, то причина сопровождалась бы своим действием всегда, встречается в современной критической философии (*Кант*. Пролегомены. § 53. Ср. также: ***Введенский***. Опыт. с. 151—152) и у буддистов, о чем свидетельствует SDS. 11. 1 и ATV, цит. у de la Vallée Poussin. P. 18.

что является существенным признаком основания. Существенным же признаком основания может быть только такое понятие, которое a priori содержится в понятии, играющем роль этого основания, а не какое-либо иное [⇐38].

Но если логическое следствие (т. е. выводное понятие) представляет собой существенный признак основания, то основание (казалось бы, ничего не доказывает) и является лишь только составною частью того, что требуется доказать?— На это он говорит:

20. В действительности они тождественны [⇐37♣].

[39⇒] 'В действительности',[39] т. е. с точки зрения трансцендентальной истины. С этой точки зрения логическое ос-

---

[39] Букв. «В отношении реальных объектов, истинно-сущих, есть тождество основания и следствия. Различие между основанием и следствием воображаемое. Ведь соотношение основания и следствия касается формы, поднявшейся на уверенность (т. е. понятий, находящихся в необходимой связи). И форма, поднявшаяся на уверенность (т. е. построенная мышлением), отличается фиктивным отличием, созданным взаимным исключением (понятий), поэтому основание есть одно, а следствие другое. Ведь издалека вещь, имеющая сучья и т. п., мыслится с уверенностью как дерево, а не как дальбергия; а потом она же и дерево, она же и дальбергия. Поэтому неразличную реальную вещь мышление (уверенность) показывает различной путем различия исключения. Поэтому основание — одно, следствие — другое, с точки зрения формы, поднявшейся на уверенность (т. е. построенной мышлением, в необходимой взаимной связи находящейся). Поэтому основание не есть часть тезиса, но тождество имеет (трансцендентальную) реальность» (Vastutaḥ paramārthataḥ sādhyasādhanayos tādātmyam. Samāropitas tu sādhyasādhanayor bhedaḥ. Sādhyasādhanabhāvo hi niścayārūḍhe rūpe. Niścayārūḍham ca rūpaṁ samāropitena bhedenetaravyāvr̥ttikr̥tena bhinnam ity anyat sādhanam anyat sādhyam. Dūrād dhi śākhādimān artho vr̥kāa iti niścīyate na śiṁśapeti. Atha ca sa eva vr̥kāah saiva śiṁśapā. Tasmād abhinnam api vastu niścayo bhinnam ādarśayati vyāvr̥ttibhedena. Tasmān niścayārūḍharūpāpekāayānyat sādhanam anyat sādhyam. Ato na pratijñārthaikadeśo hetuḥ. Vāstavaṁ ca tādātmyam iti.).

Пример дерева и дальбергии, конечно, не следует понимать в том смысле, что издалека нельзя отличить дальбергии от других деревьев, почему возможна ошибка или иллюзия вроде иллюзии

нование и логическое следствие тождественны. Разница между ними воображаемая (т. е. мыслится нами, но не существует реально), ибо взаимное отношение основания и следствия касается только той формы объектов, которая построена нашим мышлением. Логическое основание отличается от логического следствия лишь постольку, поскольку различаются формы объектов, созданные нашим мышлением, причем различие это воображаемое и основано на взаимном исключении (построенных нашим мышлением понятий). Ведь наблюдая издалека вещь, имеющую ветви и т. п. признаки, мы мыслим в ней дерево, но не дальбергию. Один и тот же объект мыслится нами и как дерево и как дальбергия. Мышление приписывает вещам (в сущности) тождественным, взаимное различие (создавая) исключающие друг друга (понятия). Таким образом, с точки зрения той формы объектов, которая создана нашим мышлением, между логическим основанием и его следствием есть различие, и потому с этой точки зрения нельзя сказать, чтобы основание было только частью того следствия, которое из него вытекает. В действительности же — рассматриваемые как реальные сущности — они тождественны [⇐39].

Но отчего же в тех случаях, когда что-либо выводится путем анализа из известного понятия, следствие зависит a priori от понятия, служащего логическим основанием? Почему же следствие в таких случаях вытекает только из понятия,

---

движущегося объекта. Здесь, очевидно, имеется в виду нечто совсем другое. Если бы между дальбергией и деревом была разница не только логическая, но и реальная, то никогда дальбергия не могла бы мыслиться в том же самом субстрате, в котором мыслится дерево. Понятия дальбергии и дерева построены нашим воспроизводительным воображением по закону взаимного исключения: понятие дальбергии не есть понятие дерева и, наоборот, понятие дерева не есть понятие дальбергии. Но в действительности мы можем по отношению к одному и тому же субстрату одновременно предицировать и дальбергию и дерево. И дальбергия и дерево суть качества, принадлежности одного субстрата. Все наше мышление состоит в отнесении построенных нашим воспроизводительным воображением качеств к субстратам, имеющим трансцендентальную реальность. Реально единичное ощущение, по поводу которого наше воображение строит или понятие дальбергии, или понятие дерева.

составляющего логическое основание; почему достаточно одного факта существования последнего, чтобы из него необходимо вытекало следствие?[40*]

21. Потому что понятие, служащее основанием, и понятие, служащее следствием, в таких случаях относятся к одному и тому же явлению. Если бы понятие, служащее основанием, относилось к одному явлению, а понятие, служащее следствием, к другому, то последнее не могло бы быть существенным признаком первого.[41]

[42⇒] Потому[42] что если этого нет, если следствие не вытекает необходимо из самого понятия, составляющего ло-

---

[40*] Букв. «Отчего, далее, может быть выведена сущность только зависящая исключительно (от факта наличности) качества-основания, а не другая?».

[41] Букв. «У не появившегося, при появлении этого, нет этой сущности», т. е. если в одном явлении a priori не содержится другого, то первое не может быть существенным признаком последнего, а последнее не может путем анализа быть выведено из первого. Если 'дерево' не явилось, когда явилась 'дальбергия', то дерево не может быть сущностью дальбергии. В причинном заключении мы имеем дело с двумя последовательными явлениями, следующими один за другим по неизменному правилу. В аналитическом же заключении мы имеем дело с одним и тем же явлением, которому наше мышление приписывает два разных качества-понятия.

[42] Букв. «Ведь тот объект, который не следует за другим,— тот при появлении последнего не появляется. Такой (объект), не появившийся при появлении другого, не может быть сущностью основания, потому что появление и непоявление состоят в бытии и небытии, бытие же и небытие установлены как взаимно друг друга исключающие (понятия). Если бы было единство между появившимся раньше и непоявившимся, то одновременно были бы в одном и том же объекте и бытие и небытие. Но единство противоположных понятий бытия и небытия невозможно. Ведь отсутствие единства состоит в соединении с качествами противоположными (т. е. исключающими прежние). Кроме того, то, что появляется позже, имеет и другие причины, чем то, что появилось раньше, ибо различие результата предполагает различие причин. Поэтому между объектом появившимся и непоявившимся есть различие, состоящее в соединении с качествами противоположными, и причина этого различия состоит в различии факторов (их соединяю-

гическое основание, то это значит, что понятие основания и понятие следствия относятся к разным явлениям, между которыми нет тождества по существу. А в таких случаях одно не может быть существенным признаком другого.

Если мы наблюдаем два явления, из которых одно неизменно следует за другим или неизменно с ним соединено, то это еще не значит, что в одном явлении (a priori) заключается другое. А когда мы не можем утверждать, что в одном явлении заключается другое, то мы не можем называть последнее существенным признаком первого. Ведь термины 'явление' и 'отсутствие явления' означают то же, что термины 'бытие' и 'небытие'. Бытие же и небытие суть такие понятия, сущность которых состоит во взаимном исключении. Если бы могло быть единство между двумя явлениями, между бытием появившимся и непоявившимся, то это значило бы, что в одном и том же объекте одновременно находятся бытие и небытие. Но единство взаимно противоположных понятий бытия и небытия недопустимо, потому что под нарушением единства нельзя разуметь ничего иного, как приписывание нашим мышлением известному факту такой принадлежности, которая с ним несовместима.

Кроме того, явление позднейшее всегда имеет и другие причины, чем явление предшествующее. Ведь всякое различие в результате чем-нибудь да вызывается, следовательно, предполагает различие причин. Итак, очевидно, что когда мышление наше соединяет в каком-либо отношении два различных явления, то было бы совершенным противоречием говорить об их единстве, так как, во-первых, каждое из них

щих). Итак, откуда тут может быть единство? Поэтому сущность, которая выводится (из основания), может быть только такой, которая зависит исключительно от качества-основания, а не другой». Эти слова Дхармоттары, очевидно, направлены против учения пантеистов веданты и дуалистов системы санкхья о тождестве (tādātmya) действия со своей причиной (satkāryavāda). По учению этих школ, действие заранее, до своего появления, существует в своей причине, явление есть лишь манифестация скрытого бытия, а по учению ведантистов просто мираж (ср. Athalye, 196 и след.). Выше Дхармоттара показал полную несостоятельность понятия реального небытия, а в этом месте он указывает на противоречие, лежащее в допущении аналитической связи между причиной и действием.

обладает определениями, самая сущность которых состоит в противоположении определениям другого, а во-вторых, каждое из них создается своими особыми причинами.

Из всего вышесказанного ясно, что из самого понятия, служащего логическим основанием, можно вывести только то, что в нем содержится, только то, что составляет его существенный признак, или то, что с ним связано a priori и может быть выведено из него путем анализа. Но ни в каком случае не может одно явление, связанное с другим по закону причинности, быть аналитически выводимо из понятия, соответствующего его причине [⇐42].

Согласимся с тем, что явление позднейшее не может быть по существу тождественно с явлением предшествующим. Но не может ли все-таки явление позднейшее быть познаваемо на основании явления, ему предшествующего?

Следует заметить, что действие не только не может быть аналитически выводимо из причины, но мы даже не имеем ни малейшего права от причины заключать к несомненности действия.[43♣]

Он говорит:

22. Потому что причина может не сопровождаться своим действием.[44]

[43♣] Букв. «Пусть не будет явившееся позже сущностью явившегося раньше. Но следствием почему оно не бывает?».

[44] Букв. «И вследствие возможности разойтись».— Тут Дхармакирти отрицает существование связи логической или аналитической между причиной и действием, а также отрицает правильность умозаключения от существования причины к ее возможному действию.

Под умозаключением он понимает логическую связь понятий, причем все три формы, в которых проявляется эта связь, основаны на законах несомненных, необходимых. Кроме того, было указано, что несомненность эта чисто логическая, касается форм бытия, созданных нашим мышлением, а не вещей в себе. Вследствие этого самые термины 'несомненность', 'необходимость' (niçcaya) употребляются вместо термина 'мысль' или 'сознание' (ср. выше цитированное место NVTT. 87, 25, ср. также NVTT. 127. 3 buddhyārūḍha = NBT [цит. в примеч. 39:] niçcayārūḍha). Затем было подробно указано, что все знание имеет в сущности положительный характер, так как так называемые отрицательные суждения, поскольку они

[45♣⇒] Так как[45♣] причина не всегда сопровождается своим действием, то мы должны допустить возможность отдельного существования, совершенной независимости явления предшествующего от явления, за ним следующего. Поэтому последующее явление не может вытекать из предшествующего явления, как его логическое следствие. Таким образом, ко-

---

представляют собою познание, содержат положительное знание, или, другими словами, имеют отношение к реальному бытию. К чистому же небытию имеет отношение только отсутствие познания, ибо отрицать бытие объекта, который и не мог никогда быть дан нам в чувственном созерцании, не есть знание. В существовании таких объектов мы можем лишь сомневаться. Сомнение есть отсутствие знания как положительного, так и отрицательного. В данном месте Дхармоттара утверждает, что и умозаключение от причины к возможному ее действию не есть знание, потому что лишено характера несомненности. Умозаключение возможно только тогда, когда есть несомненность трех форм логической связи понятий, а в умозаключении от причины к действию всегда подвержена сомнению вторая форма логического признака, т. е. несомненность присутствия действия там, где есть причина. Возможность заключения от причины к действию, от явившегося ранее к явившемуся позже (pūrvavat), защищалась в школе ньяя (NS. I. 4) и санкхья (SS. 1. 100 и STK. kārikā 5). Буддисты, конечно, не отрицают, что на практике можно догадываться о возможности наступления действия известной причины, но вопрос для них состоит в том, на чем основана вообще всякая связь понятий? Таких основных принципов они насчитывают только два: тождество и причинность соответственно подразделению суждений на аналитические и синтетические: признание тождественности одного объекта с другим и признание последовательности одного объекта за другим. Это суть законы несомненные, они обусловливают возможность мышления. Сомнение же есть мысль об объекте, одновременно соединенном с бытием и небытием.

[45♣] Букв. «Расхождение, совершенное оставление родившегося раньше с явившимся позже; вследствие возможности этого явившийся после не есть следствие явившегося раньше. Поэтому сущность есть только то, что следует исключительно за качеством-основанием; и только она есть следствие. Итак, основания-сущности следует применять только (относительно объектов), обладающих известною (заранее) зависимостью исключительно от качества-основания,— вот что установлено».

гда мы говорим, что один факт составляет существенный признак другого, то это значит, что оба относятся к одному и тому же явлению, а не к явлениям, следующим одно за другим. Такой именно существенный признак может быть логическим следствием, т. е. может быть выводим путем анализа.

Итак, аналитическим основанием в силлогизме мы можем пользоваться для доказательства лишь таких фактов, которые a priori вытекают из приводимых оснований.

Это наш основной принцип [⇐45♣].

(Переходим к силлогизму причинному).

23. вот формула силлогизма с причинным основанием:

> «Где есть дым, там есть огонь,
> например, в домашнем очаге и т. п. случаях,
> а на этом месте есть дым,
> (следовательно должен быть и огонь)».

'Вот формула причинного основания' — из сказанного выше вытекает, что следует иметь в виду причинное основание в силлогизме сходства. В словах 'где есть дым' выражено подлежащее (общей посылки), в словах 'там есть огонь' — ее сказуемое 'огонь'. На основании сказанного ранее следует считать связь (обоих этих элементов) абсолютной (т. е. огонь должен быть везде, где есть дым, и отсутствие огня всегда обусловливает отсутствие дыма). Итак, тут выражена неразрывная связь (двух фактов), основанная на законе причинности. Связь эта познается при участии опыта. Чтобы указать на то, какие именно факты опыта ее устанавливают,[46] он говорит: 'например, в домашнем очаге и т. п. случаях'. Действительно, на основании (опыта, т. е.) восприятия (дыма при огне) и невосприятия (дыма без огня), мы достигаем познания неразрывной связи между дымом и огнем — связи, основанной на законе причинности.

---

[46] Букв. «Следовательно этим указано (взаимное) охватывание, основанное на соотношении причины и действия. Чтобы указать на область познания, устанавливающего общую посылку, он говорит...» (Tad anena kāryakāraṇabhāvanimittā vyāptir darśitā. Vyāptisādhanapramāṇaviāayaṁ darśayitum āha). Связь основания со следствием не устанавливается в силлогизме, а должна быть заранее известна или a priori, как в силлогизме аналитическом, или из опыта, как в силлогизме причинном.

Словами 'а на этом месте есть дым' логическое основание ставится во взаимную связь с субъектом вывода (т. е. констатируется наличность качества, составляющего логическое основание, в подлежащем вывода).[47]

24. Причинная зависимость факта, служащего основанием, от факта, служащего следствием, должна быть и в причинном силлогизме известна заранее. Мы можем пользоваться результатом какого-либо действия, для заключения о его необходимой причине, только тогда, когда их причинная зависимость нам известна.[48*]

Не только при аналитическом основании, но и здесь, при причинном основании (можно заключать от результата какого-либо действия к его необходимой причине), только если причинная связь обоих этих фактов доказана, т. е. несомненна. Мы уже не раз упоминали, что логическая связь понятий состоит не в их случайном совпадении, а в их неразрывной связи. Поэтому в основе заключения, опирающегося на факт причинной зависимости, познанной при участии

[47] Букв. «Есть наложение качества тезиса на то, что обладает качеством, долженствующим быть доказанным». Собственно говоря, слова 'а здесь есть дым' содержат малую посылку, которая у буддистов, а также и в других школах, носит название pakāadharmatā, т. е. 'факта (наличности) качества в тезисе'. Под 'качеством' разумеется не просто понятие, играющее роль логического основания само по себе, а это понятие в том виде, как оно нами мыслится после установления общей посылки, т. е. неразрывно связанным со следствием. Под тезисом же, или заключением (так как оба понятия означают одно и то же), разумеется подлежащее вывода, опять-таки не само по себе, а постольку, поскольку оно является субстратом выводимого качества или субстратом того факта, который требуется доказать. О pakāadharmatā см. выше, примеч. 1, а также у Athalye, 242 и след. О тезисе (выводе) будет подробно говорено ниже.

[48*] Букв. «Здесь также можно выражать основание-результат для выведения причины, только когда соотношение причины к результату известно (заранее)» (Ihāpi siddha eva kāryakāraṇabhāve kāraṇe sādhye kāryahetur vaktavyaḥ).

опыта, должно непременно лежать убеждение в несомненности ее.[49*]

Таким образом, мы рассмотрели формулы отрицательного основания, а также причинного и аналитического основания в силлогизме сходства.

[§ 3. СИЛЛОГИЗМ РАЗЛИЧИЯ]

25. Формула отрицательного основания в силлогизме различия (такова):

«(Все), что существует в условиях восприемлемости, непременно воспринимается;
например, всякие качества, синий цвет и т. д.,
но на данном месте не последовало восприятия горшка,
хотя имеются для того все необходимые условия;[50*]
(следовательно, его нет)».

В словах 'то, что существует в условиях восприемлемости' — т. е. что может быть воспринято чувствами — содержится подлежащее (общей посылки; речь идет о том), что существует (для наших чувств). В слове 'воспринимается' содержится сказуемое: оно воспринимается. Таким образом, в (первом предложении) утверждается, что присутствие такого объекта, который может быть видимым, неразрывно связано с фактом его видимости (воспринимаемости) и исключает возможность его отрицания. Мы воспринимаем объект, когда он находится (перед нами) и когда исключена возможность его невосприятия. К этому подлежащему, заключающему в себе отрицание логического следствия (небытия), присоединено сказуемое, заключающее в себе отрицание логического основания (невосприятия). И таким образом (предложение) это выражает, что отрицание логического основания находится с ним в неразрывной связи. Если в подлежащем вывода нет качества, составляющего логическое следствие, то нет в

[49*] Букв. «Несомненность причинной связи должна непременно быть достигнута, потому что сказано: не вследствие способности основание доказывается, а вследствие неразрывной связи».

[50*] Букв. «И нет, таким образом, здесь понятия горшка существующего, охваченного сущностью познания».

нем также и логического основания, ибо отсутствие первого предполагает отсутствие последнего. Но оно (основание) имеется налицо; поэтому, так как этим исключается отсутствие основания — более широкого понятия, обусловливающего собою отсутствие следствия, то исключается также и отсутствие подчиненного понятия, т. е. исключается возможность отрицать следствие. (Если же исключена всякая возможность отрицать следствие), то является уверенность в его присутствии. На этом основании существует правило, что в силлогизме различия всегда следует указывать на то, что отрицание следствия необходимо зависит от отрицания логического основания.[51]

Затем автор дает формулу аналитического основания в силлогизме различия.

26. Вот формула аналитического основания:

> «Где нет мгновенности, там нет ни бытия, ни происхождения, ни причинного соотношения;
> слово же имеет и бытие, и происхождение, и причинное начало;
> (поэтому оно невечно)».

(В первом предложении мы также имеем превращение общеутвердительных посылок, которые приводились раньше, при рассмотрении формул аналитического основания в силлогизме сходства). В нем утверждается, что 'где нет мгновенности, там нет бытия' и т. д., т. е. те объекты, которые представляют собою отрицание логического следствия, необхо-

---

[51] Например, если где нет дерева, не может быть и дальбергии (третья формула отрицания), или где нет огня, нет и дыма и т. п. (девятая формула отрицания). В силлогизме различия, таким образом, общая посылка выражается отрицательно и составляет лишь превращение (obversio) соответствующей общеутвердительной посылки силлогизма сходства. Но так как в отрицательном силлогизме прямая связь основания со следствием и без того выражается суждением отрицательным, то превращение последнего в силлогизме различия дает суждение утвердительное. Общая посылка отрицательной формулы силлогизма сходства такова: «что не воспринимается — то не существует», а в силлогизме различия она такова: «что не не существует, то не не воспринимается», т. е. что существует, то воспринимается.

димо зависят от отсутствия логического основания.[52] Это значит, что отрицание следствия подчинено отрицанию основания. Каждое из приведенных трех аналитических оснований — бытие, происхождение и причинная зависимость — являются принадлежностями слова, следовательно, они находятся в связи с субъектом вывода.[53*] Здесь, следовательно, говорится, что подчиняющее понятие — отсутствие логического основания — отсутствует, поэтому и подчиненное понятие — отсутствие следствия — должно тоже отсутствовать (что и требовалось доказать).

Затем автор дает формулу причинного основания в силлогизме различия.

27. Формула причинного основания такова:

> «Где нет огня, нет и дыма,
> а в данном месте дым есть
> (следовательно, есть и огонь)».

Здесь также (общая посылка представляет собой превращение соответствующей посылки в силлогизме сходства). Понятие 'отсутствие огня' подчинено понятию 'отсутствие дыма'. Затем в словах 'но дым в данном месте есть' говорится об отсутствии подчиняющего понятия 'нет дыма', вследствие чего отсутствует и подчиненное понятие 'нет огня'. А из этого уже вытекает присутствие на данном месте принадлежности, играющей роль логического следствия (т. е. огня).

[§ 4. ВЗАИМНОЕ ОТНОШЕНИЕ СИЛЛОГИЗМОВ СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ]

Мы предвидим следующее возражение: выше мы сказали, что умозаключение «для других», или силлогизм, состоит из трех членов, из которых первый выражает необходимое логическое подчинение основания следствию, второй же выражает такое же, но обратное подчинение отсутствия следствия отсутствию основания, наконец, третий выражает связь

---

[52] О значении бытия и других двух качеств см. выше, примеч. 30.

[53*] Букв. «Следовательно, три (качества) выставляются также принадлежностями тезиса (вывода)» (Iti trayāṇām api pakāadharmatvapradarśanam).

основания с подлежащим вывода. Однако в приведенных формулах силлогизма сходства встречается только первый член и не встречается второй; наоборот, в формулах силлогизма различия встречается второй и не встречается первый.[54*] Зачем же в таком случае мы определяли (силлогизм «для других») как выражение трех свойств логической связи (тогда как в действительности выражаются только два)?

На это он отвечает:

28. (Выражения обоих первых свойств логической связи понятий не требуется), потому что, когда мы применяем силлогизм сходства, то уже из смысла его вытекает (соответственный) силлогизм различия.

Если мы правильно применяем силлогизм, содержание которого выражает сходство (т. е. прямую зависимость основания от следствия), то различие их или обратная их связь вытекает по смыслу, сама собой. Оттого мы и определили (силлогизм) как выражение трех свойств логического признака. Если мы действительно выражаем прямую связь, а не обратную, то мы все-таки мыслим последнюю как вытекающую из слов, выражающих первую.— Почему?

29. Потому что, если бы этого не было, то не было бы и прямой связи между логическим основанием и следствием.

Потому что если ум наш не мыслит такой связи (между двумя понятиями) с обратной стороны, то он не может мыслить ее и с положительной стороны.[55*] Ибо тот, кто на основании общей положительной посылки мыслит необходимую зависимость логического основания от вытекающего из него следствия, тот не может уже себе представить существования первого в том случае, если последнее отсутствует. Иначе бы мы не могли мыслить зависимости основания от следствия, так как отрицательная связь состоит в доказанности отсутст-

---

[54*] Букв. «Но разве в силлогизме сходства не пропущена обратная связь и в силлогизме различия — прямая» (Nanu ca sādharmyavati vyatireko noktaḥ. Vaidharmyavati cānvayaḥ).

[55*] Букв. «Потому что если этой обратной связи, установленной в сознании, нет, то нет и прямой связи основания со следствием, установленной в сознании» (Asati tasmin vyatireke buddhyadhyavasite sādhyena hetor anvayasya buddhyāvasitasyābhāvāt).

вия основания там, где отсутствует следствие. Поэтому-то в общеутвердительной посылке из слов, выражающих зависимость основания от следствия, по смыслу вытекает и мысль об обратной их связи.

30. Точно так же из силлогизма различия вытекает прямая связь (основания со следствием).

Подобно тому, как в общеутвердительной посылке (подразумевается и соответствующая отрицательная), точно так же, т. е. по смыслу, в формулах силлогизма различия подразумеваются и соответствующие общеутвердительные посылки, хотя прямо они не выражены.— Почему?

31. Потому что, если бы этого не было, то отсутствие основания там, где отсутствует следствие, не было бы возможно.

(Из общеотрицательной посылки вытекает соответствующая общеутвердительная по той самой причине, по которой мы, признавая истинность суждения, должны признать также и истинность его превращения). Ведь когда ум наш не мыслит такую связь (двух понятий) в утвердительной форме, то невозможно,— т. е. не может быть мыслимо — и отсутствие основания там, где отсутствует следствие. Тот, кто на основании общеотрицательной посылки мыслит необходимую зависимость отсутствия следствия от отсутствия основания, тот не может себе представить отсутствия следствия в тех случаях, где имеется основание. Иначе нельзя было бы мыслить необходимого отсутствия последнего там, где отсутствует первое. (Следовательно, он должен мыслить присутствие следствия там, где присутствует основание). Общеутвердительная посылка (выражающая прямую зависимость основания от следствия) и есть мысль о присутствии последнего там, где присутствует первое. Итак, в общеотрицательной посылке содержится и утвердительная, потому что последняя вытекает из смысла слов, выражающих необходимую зависимость отсутствия следствия от отсутствия основания.

[56⇒] Теперь[56] рассмотрим вопрос о том, почему именно из факта присутствия логического основания непременно

---

[56] Букв. «Но если в самом деле, в пространстве и т. п., при отсутствии следствия отсутствует основание; что же, при присутствии основания будет присутствовать следствие?» (Yadi nāmākāśā-

вытекает и присутствие логического следствия; другими словами, на чем основана общеутвердительная посылка. Из сказанного выше ясно, что нет особой необходимости рассматривать вопрос о том, на чем основана общеотрицательная посылка, так как она представляет собой простое превращение общеутвердительной. Но если, например, в таком объекте, как пространство, отсутствует и основание и следствие,— и невечность и, например, зависимость от причин,— то доказывает ли это обстоятельство неразрывную связь между понятиями причинной зависимости и невечности?

На это автор отвечает отрицательно [⇐56],

---

dau sādhyābhāve sādhanābhāvas tathāpi kim iti hetusambhave sādhyasambhavaḥ). Ср. NVTT. 126. 10—12. Имеется тут в виду, по всей вероятности, такой силлогизм:

«Все, что имеет причинное происхождение и т. д., невечно,
в противоположность пространству и т. п. вечным субстанциям
которые вечны и происхождения не имеют.
Слово же имеет причинное происхождение и т. д., поэтому оно не вечно».

В пространстве нет ни основания, ни следствия. Но пример этот тем не менее не может сам по себе доказывать неразрывную связь основания со следствием. Отрицательным примером может быть и факт или объект нереальный, воображаемый (ср. ниже III. 123), но на основании одних отрицательных примеров не может быть знания действительного, имеющего отношение к реальным фактам. Как видно из последующего, Дхармоттара своим вопросом подготавливает читателя к словам Дхармакирти, в которых последний указывает на те принципы, на которых основано всякое утвердительное умозаключение. Для общеотрицательной посылки в данном случае не требуется особого основания, так как оно представляет собой простое превращение (obversio) общеутвердительной. Напротив, теория познания должна выяснить, на чем основана возможность утвердительных суждений, т. е. возможность неразрывной связи понятий вообще. А мы уже во втором отделе видели, что это возможно на основании двух законов: тождества и причинности. Первый дает суждение аналитическое, второй синтетическое, или, точнее, в первом случае получаются суждения априорные, а во втором апостериорные.

32. Потому что, когда нет между двумя понятиями неразрывной связи по существу, то отсутствие одного из них не обусловливает отсутствия другого.

Когда нет между двумя понятиями неразрывной связи по существу, то отсутствие одного, т. е. следствия, не обусловливает непременно отсутствия другого (т. е. основания).

33. Поэтому сказано, что всякое понятие может быть по существу неразрывно связано с другим на основании двух законов: закона тождества и закона причинности.[57♣]

[58♣⇒] Всякое[58♣] понятие может иметь неразрывную связь по существу с другим в двух отношениях: во-первых, связь эта может быть основана на аналитическом тождестве его (с другим понятием), во-вторых, она может основываться на происхождении (одного явления) от другого.

Если какое бы то ни было понятие необходимо зависит от другого, то последнее может быть или существенным признаком или причиной первого. С чем-либо иным оно не может быть неразрывно связано; потому и сказано, что связь бывает двух родов. А что эта связь состоит в необходимой зависимости логического признака от следствия, было уже сказано раньше [⇐58♣].

[57♣] Букв. «И она (связь) имеет два вида для всякого (качества): состоящая в тождестве и состоящая в происхождении от чего (либо) — так было сказано» (Sa ca dviprakāraḥ sarvasya. Tādātmyalakāaṇas tadutpattilakāaṇaś cety uktam).

[58♣] Букв. «И эта связь по существу двояка для каждого (качества). Она называется такою, сущность (или) основание которой есть тождество (с чем-либо)... Если что (либо) куда (либо) привязано, то объект, представляющий собою область (куда оно) привязано, может быть сущностью или причиной. Привязанность к другому невозможна. Поэтому сказано, что она двояка. А что она есть (привязанность) признака к объекту-следствию, было сказано в другом месте» (Sa ca svabhāvapratibandho dviprakāraḥ sarvasya pratibaddhasya. Tādātmyam lakāaṇaṁ nimittaṁ yasya sa tathoktaḥ... Yo yatra pratibaddhas tasya sa pratibandhaviāayo 'rthaḥ svabhāvaḥ kāraṇaṁ vā syāt. Anyasmin pratibaddhatvānupapatteḥ. Tasmād dviprakāraḥ sa ity uktam. Sa ca sādhye 'rthe liṅgasyety atrāntare 'bhihitaḥ).

34. Поэтому всякий, кто указывает на отсутствие (одного понятия в случае отсутствия другого), необходимо утверждает и зависимость (второго от первого); и поэтому общеотрицательная посылка непременно содержит в себе косвенное указание на неразрывную связь, а это косвенное указание равняется общеутвердительной посылке. Таким образом, одна общая посылка в утвердительной или отрицательной форме достаточна для выражения как присутствия признака в однородном, так и отсутствия его в неоднородном предмете, и потому применение обеих посылок необязательно.

Когда[59*] два понятия неразрывно связаны, то между их отрицаниями должно существовать соотношение взаимного исключения. Поэтому отрицающий основание в зависимости от отрицания следствия на самом деле доказывает, что отрицать следствие нельзя, не отрицая в то же время и его логического основания. Следовательно, взаимно друг друга исключающие понятия являются в то же время неразрывно связанными. Действительно, если основание неразрывно связано со следствием, то при отсутствии последнего необходимо отсутствует и первое. А если это так,[60*] то посылка, отрицающая существование основания там, где отсутствует следствие, содержит косвенное указание и на неразрывную связь (первого с последним). Это косвенное указание есть (не что иное), как выражение прямой связи (основания со следствием). Хотя указание на неразрывную связь непременно должно быть сделано, но нет необходимости делать его в утвердительной форме. Так как та связь, которая доказывается приводимыми примерами, есть не что иное, как связь прямая, то, имея общеотрицательную посылку, мы должны в ней видеть не что иное, как выражение неразрывной связи двух понятий, из которых отсутствие одного обусловливает отсутствие другого. И этим путем познается не что иное, как пря-

---

[59*] Букв. «Слово hi значит 'потому что'. Так как при связи по существу есть отношение исключаемого к исключающему, поэтому тот, кто говорит об исключении основания при исключении следствия, должен указывать на связь исключаемого с исключающим».

[60*] Букв. «И потому что должна быть указана зависимость такого основания, то слова отрицания и т. д.».

мая их связь.[61*] Вследствие того, что из прямой связи (двух понятий) вытекает обратная связь (их отрицаний) и, наоборот, из обратной связи вытекает (соответственная прямая), то одной (из этих двух форм связи) достаточно для выражения присутствия (основания) в однородных и отсутствия его в противоположных предметах.

Прямая связь (основания со следствием) есть такой способ выражения мысли, который содержит утверждение. Точно так же и обратная связь (есть выражение той же мысли посредством превращения).[62*] Так как из одной посылки вытекает и то и другое (и утверждение и отрицание), то нет необходимости применять в одном и том же силлогизме и общеутвердительную посылку и ее превращения. Ведь к словам прибегают для того, чтобы ими выразить какой-нибудь смысл. Если смысл понят, то зачем же употреблять еще (лишние) слова? Следовательно, необходимо применять одну общую посылку, или ту, в которой выражается прямая связь (основания со следствием), или ту, в которой выражается обратная связь их отрицаний.[63]

(При классификации умозаключений мы отделили в особый класс умозаключение с отрицательным выводом и пока-

---

[61*] Букв. «Так как на примере доказательством показываемая связь именно есть связь прямая, а не какая-нибудь другая, поэтому следует убедиться в связи исключаемого с неисключающим; и таким образом как раз прямая связь бывает познана» (Yasmād dṛṣṭānte pramāṇena pratibandho darśyamāna evānvayo nāparaḥ kaścit, tasmān nivartyanivartakayoḥ pratibandho jñātavyaḥ).

[62*] На с. 57. 11 и 57. 14 словесное объяснение: «слово iti значит ‘потому что’».

[63] Все это рассуждение направлено против найяиков, отрицавших тот факт, что из каждой утвердительной посылки вытекает соответственная отрицательная, они признавали существование силлогизма утвердительно-отрицательного, т. е. того, где фактические данные давали возможность доказать общеутвердительную посылку и ее превращение. Но, кроме того, допускали существование чисто-утвердительного и чисто-отрицательного силлогизма. См. об этом в NV. 125 и след. Учение о трех видах логического основания: утвердительно-отрицательного, чисто-утвердительного и чисто-отрицательного, вошло в систему позднейшей индийской логики и держится в ней до сих пор. См. отд. II, примеч. 51 и отд. III, примеч. 6 и 169.

зали, что возможность такого умозаключения основана на факте невосприятия гипотетически-видимых предметов. Можно подумать, что в силлогизме, передающем такой отрицательный вывод, большая посылка будет непременно выражать обратную связь основания со следствием. В действительности) даже и при отрицательном выводе прямая связь (отрицательного основания со следствием) вытекает из обратной связи (их отрицаний):

35. Даже и в отрицательном силлогизме мы можем выражать обратную связь основания со следствием и подразумевать в ней их прямую связь. Например, мы говорим: все, что существует, находясь в таких условиях, при которых все факторы, вызывающие восприятие, действуют,— непременно воспринимается. Из этих слов вытекает, что объект, находящийся в таких условиях и тем не менее не воспринимаемый, не существует. Таким образом, и при отрицательном выводе связь основания со следствием может быть выражена или прямо, или путем превращения.[64♣]

[65♣⇒] Припомним,[65♣] что в первой формуле отрицания логическим основанием по нашей теории служит факт вос-

[64♣] Букв. «Так же и в невосприятии, что существует, будучи охваченным сущностью познания, то именно познается; когда это сказано, то так как подразумевается, что таковое невоспринимаемое не существует, доказана прямая связь» (Anupalabdhāv api, yat sad upalabdhilakāaṇaprāptaṁ tad upalabhyata evety ukte, 'nupalabhyamānaṁ tādṛśam asad iti pratīter anvayasiddhiḥ).

[65♣] Букв. «Что существует, будучи охвачено сущностью познания,— так выразил (автор) отрицание возможности назвать несуществующим (отрицание), имеющее форму существования видимого. Оно именно воспринимается — так выразил (автор) отрицание невосприятия, имеющее форму восприятия. Итак, этим показано, что отрицание следствия обнимается отрицанием основания. Если бы даже при наличности основания было исключено следствие, то (отсутствие следствия) не было бы обнято отсутствием основания. Поэтому, кто мыслит неразрывную связь, тот должен знать, что наличность основания подчинена наличности следствия. Именно поэтому он и говорит: таковое невоспринимаемое, т. е. могущее быть воспринимаемым, не существует; вследствие этой мысли, вследствие подразумевания этого доказана и прямая

приятия субстрата, на котором должен был бы находиться отрицаемый объект, а следствием, из него вытекающим, является возможность мыслить — или назвать — такой объект отсутствующим. Слова ‘все, что существует, находясь в таких условиях, при которых все факторы, вызывающие восприятие, действительны’ содержат утверждение существования (объектов возможного опыта). А это равняется отрицанию логического следствия; так как следствие в формуле простого отрицания состоит в возможности назвать такие объекты несуществующими, т. е. отсутствующими. В словах ‘непременно воспринимается’ содержится утверждение факта необходимого восприятия таких объектов. А это равняется отрицанию логического основания, так как основание в первой формуле отрицания состоит в факте невосприятия (объектов возможного опыта). Таким образом, когда простое отрицание выражается силлогизмом различия, то общая посылка представляет собою в сущности так же не что иное, как превращение соответственной посылки в силлогизме сходства. Она указывает на то, что отрицание следствия всегда подчинено отрицанию основания. А если отрицание следствия зависит от отрицания основания, то, наоборот, само основание необходимо зависит от своего следствия.

Если бы из логического основания могло вытекать не его следствие, а как раз наоборот, отсутствие этого следствия, только в таком случае отсутствие следствия не было бы подчинено отсутствию основания. Но так как из основания непременно вытекает его следствие, то само собой разумеется, что из отсутствия следствия должно вытекать отсутствие основания.

Поэтому в какой бы форме ни была выражена неразрывная связь двух понятий, прямой или обратной,— раз мы имеем эту связь, то всякий должен понимать, что основание не-

---

связь» (Anupalabdhāv api vyatirekeṇoktenānvayagatiḥ. Yat sad upalabdhilakāaṇaprāptam iti sādhyasyāsadvyavahārayogyatvasya nivṛttiṁ dṛśyasattvarūpām āha. Tad upalabhyata evety anupalambhasya nivṛttim upalambharūpām āha. Tad anena sādhyanivṛttiḥ sādhananivṛttyā vyāptā darśitā. Yadi ca sādhanasambhave ‘pi sādhyanivṛttir bhaven na sādhanābhāvena vyāptā bhavet. Ato vyāptiṁ pratipadyamānena sādhanasambhavaḥ sādhyasambhavena vyāptaḥ pratipattavyaḥ. Ata evāhānupalabhyamānaṁ tādṛśam iti dṛśyam asad iti pratīteḥ sampratyayād anvayasiddhir iti).

обходимо зависит от следствия, из существования первого всегда вытекает существование второго. Так и в данном случае: хотя, выражая формулу простого отрицания силлогизмом различия, мы в действительности выражаем обратную связь понятий, играющих роль основания и следствия, но в ней подразумевается и их прямая связь.

Слова 'объект, находящийся в таких условиях и тем не менее не воспринимаемый, не существует' выражают собой прямую связь основания со следствием в отрицательном силлогизме. Когда отрицательный силлогизм выражается в форме силлогизма сходства, то эти слова и составляют его общую посылку. В силлогизме же различия мы имеем ее превращение. Хотя оно выражается в утвердительной форме, тем не менее оно содержит мысль о зависимости отсутствия следствия от отсутствия (отрицательного) основания. А раз доказана их обратная связь, то доказана и прямая [⇐65♣].

[§ 5. ПРЕДСТАВЛЯЕТ ЛИ СОБОЮ ВЫВОД ОСОБЫЙ ЧЛЕН СИЛЛОГИЗМА?]

36. Как в силлогизме сходства, так и в силлогизме различия нет никакой необходимости выражать особо вывод.[66]

Выше[67⇒][67] мы описали процесс умозаключения «для других» и указали, что он состоит из трех последовательных

[66♣] Букв. «при формулировке их обоих указывать на вывод необязательно» (Dvayor apy anayoḥ prayoge nāvaśyaṁ pakāanirdeśaḥ).

[67] Букв. «И так как основание должно быть понимаемо привязанным к качеству-следствию, по тождеству или происхождению в обеих равно формулировках, поэтому-то обязательно указывать на вывод не нужно. То основание, которое понято как необходимо зависящее от следствия, от него именно понимается и следствие после того, как (это основание) усмотрено в субстрате, обладающем качеством-следствием. Поэтому особым указанием на следствие ничего не достигается; вот он показывает, что такой именно смысл (заключается) в применении невосприятия (т. е. что в обеих формулах невосприятия один смысл)» (Yataś ca sādhanaṁ sādhyadharmapratibaddhaṁ tādātmyatadutpattibhyāṁ pratipattavyaṁ dvayor api prayogayos tasmāt pakāo 'vaśyam eva na nirdeśyaḥ. Yat sādhanaṁ sādhyaniyataṁ pratītam tata eva sādhyadharmiṇi dr̥ātāt sādhyapratitēḥ. Ato na kiṁ cit sādhyanir-

шагов: во-первых, устанавливается необходимая зависимость известного следствия от соответствующего основания, затем указывается связь основания с объектом вывода, после чего уже делается вывод, т. е. указывается на связь следствия с объектом вывода. Спрашивается, есть ли необходимость всякий раз выражать в словах третий из этих шагов, другими словами, составляет ли вывод необходимый член силлогизма или нет? На это автор отвечает, что как в силлогизме сходства, так и в силлогизме различия вывод всегда подразумевается в посылках. Ведь цель силлогизма состоит в сообщении своих мыслей другому, причем лишних слов следует избегать. Если кто-нибудь делает указание на неразрывную связь основания со следствием и затем на связь того же основания с объектом вывода, то всякий слушатель должен понять мысль, которую ему доказывают. Нет никакой необходимости указывать еще и на связь следствия с объектом вывода. Эта связь подразумевается в посылках. Следствие может быть связано с основанием (т. е. может вытекать из него) или аналитически, или (синтетически) на основании закона причинности. Если какое-либо понятие играет роль логического

---

deśeneti). Из этого места видно, что под термином pakāa (собств. 'сторона') разумеется вывод или следствие, хотя найяики, опровергая излагаемое здесь буддийское учение, отождествляют его с 'тезисом' (pratijñā). См.: NV. 112—121, NVTT. 182 и след. Происходит это оттого, что буддисты отрицали всякую разницу между тезисом и выводом как необходимыми членами силлогизма. Ниже будет объяснено, что эти слова направлены против школы найяиков и вайшешиков, которые признавали в силлогизме пять необходимых членов, причем тезис и вывод составляли по их мнению отдельные и необходимые члены всякого силлогизма. Школы мимансаков и ведантистов также отрицали разницу между тезисом и выводом, настаивали на необходимости или тезиса, или вывода, но не обоих вместе. Наконец, буддисты утверждали, что силлогизм может и вовсе обойтись и без тезиса, и без вывода, так как последний подразумевается в посылках. Против того учения, что тезис или вывод может в словах и не быть выражен, особенно восстали найяики. Если ссылаться на то, что тезис или вывод подразумевается, говорит Уддьотакара, то вовсе ничего не нужно выражать в словах, см. NV. 115. 11: yadi sāmarthyam āsthīyate samastasyānabhidhānam, т. е. подразумевать, мыслить, можно и без слов: незачем тогда и давать определение тезиса.

9 Зак. 119

основания, и мы знаем, что оно неразрывно связано с определенным следствием, то усмотрев, что оно (это понятие) находится в связи с объектом вывода, мы eo ipso знаем, что и следствие также находится в связи с объектом вывода. Выражать это в особом члене силлогизма нет никакой необходимости. Ничего нового этот член не дает.

Что это именно так, а не иначе, показывается нашим автором на примере обеих формул так называемого отрицательного силлогизма [⇐67].

37. Возьмем, например, формулу отрицательного вывода в силлогизме сходства:

«То, что не воспринимается, несмотря на наличность всех нужных для того условий, мы вправе назвать отсутствующим,
а на таком-то месте мы действительно не воспринимаем горшка, несмотря на наличность всех нужных для восприятия условий»,—
когда это сказано, то вывод «здесь нет горшка» подразумевается сам собой.

В силлогизме сходства заключение «здесь нет горшка» вытекает прямо из смысла (посылок, т. е. слова, их выражающие, имеют в себе способность выразить вместе с тем и мысль, соответствующую выводу из них. В общей посылке) говорится про объект, который не воспринимается, когда даны все нужные для того условия. Таким (гипотетически-видимым объектам) приписывается особое свойство, именно, возможность назвать их несуществующими. Таким образом, слова эти выражают ту мысль, что понятие 'невосприятия (того, что могло бы быть) видимым' подчинено понятию такого объекта, 'который можно назвать отсутствующим'. (Первое понятие играет роль логического основания, или признака, второе — логического следствия). Слова 'здесь не видно горшка' указывают на присутствие признака на субстрате умозаключения.[68*] (Ясно само собой, что на этом субстрате присутствует и следствие). Если бы следствие не

[68*] Букв. «Не воспринимается и т. д.— этим указано присутствие признака в (том) предмете, который должен обладать выводным качеством (следствием)» (Nopalabhyate cetyadinā sādhyadharmiṇi sattvaṁ liṅgasya darśitam).

присутствовало на этом субстрате, то (и подчиненное ему) логическое основание также не могло бы на нем существовать, так как последнее необходимо зависит от первого. Вот поэтому-то мы и говорим, что заключение всегда подразумевается само собой в смысле слов, выражающих посылки.

Как в силлогизме сходства, так равно и в силлогизме различия (вывод) 'здесь нет горшка как объекта, про который можно было бы сказать, что он существует' подразумевается прямо в смысле (слов, выражающих посылки).

38. То же видим мы и в силлогизме различия. Когда мы говорим: «объект, который находится в условиях, при которых все факторы, вызывающие восприятие, действительны, и который мы называем существующим, непременно воспринимается; наоборот, на данном месте мы такого (гипотетически-видимого) горшка не воспринимаем»,— то прямо из смысла (этих) слов вытекает, что на данном месте нет такого (горшка), который можно было бы назвать существующим.

Желая указать на способность (слов, выражающих посылки, выражать в то же время и вывод, автор сначала приводит общую посылку, выражающую обратную связь основания со следствием, т. е. связь между отрицаниями этих понятий). 'Объект, который можно назвать существующим', т. е. объект наличный и 'объект, поставленный в условия восприемлемости', т. е. объект, который мог бы быть видимым,— эти слова содержат отрицание логического следствия (так как последнее в первой формуле отрицания состоит в возможности назвать такой объект несуществующим). Слова 'непременно воспринимается' выражают отрицание логического основания (которое в этой формуле состоит в факте невосприятия). Таким образом, эти слова указывают на то, что отсутствие следствия подчинено отсутствию основания.[69*] 'Наоборот', т. е. хотя в других случаях такая могущая быть видимой вещь воспринимается, но в данном месте такой вещи нет, т. е. мы не воспринимаем могущего быть видимым горшка. Этими словами указывается на субстрат вывода и отрицается связь этого субстрата с понятием, выражающим от-

---

[69*] Букв. «Этим указано на отрицание основания, которое обнимает собою отрицание следствия (и) не существует в предмете, обладающем следствием».

рицание логического основания (т. е. другими словами, утверждается связь субстрата с основанием). Если бы понятие, играющее роль логического следствия, не находилось в связи с субстратом вывода, то не было бы с ним в связи и логическое основание. Однако связь с логическим основанием существует, из чего ясно, что и связь с логическим следствием не может не существовать. Таким образом, слова, выражающие посылки, имеют, кроме того, способность выражать еще и вывод. Мысля посылки, мы в то же время мыслим и заключение 'здесь нет горшка', следовательно, нет никакой необходимости выражать это заключение особо.[70*]

Когда мы имеем аналитическое или причинное основание, то вывод таким же образом implicite мыслится (в посылках), и потому нет надобности выражать его особо.

[§ 6. ЧТО ТАКОЕ ВЫВОД?]

39. Следует однако разъяснить, что мы разумеем под термином 'вывод'.

(Автор сам ставит вопрос о том), какой смысл выражается словом 'вывод', т. е. что называется выводом.[71]

[70*] Букв. «И если качество-следствие не находилось бы в предмете, обладающем качеством-следствием, то не находилось бы в нем и качество-основание, но качество-основание в нем находится — вот (что значит) 'в силу способности' (слов, выражающих посылки, выражать одновременно с тем и вывод). Поэтому, так как мы вследствие способности этих слов понимаем: 'здесь нет горшка', не (нужно) особого указания на вывод» (Yadi ca na sādhyadharmaḥ sādhyadharmiṇi bhavet sādhanadharmo 'pi na bhaved, asti ca sādhanadharma iti sāmarthyam. Ataḥ sāmarthyān nāsty atra ghaṭa iti pratīter na pakāanirdeśaḥ).

[71] Школы найяиков и вайшешиков, кроме вывода, в каждом силлогизме различали еще и тезис. Они утверждали, что каждый силлогизм имеет пять необходимых членов: тезис, основание, пример, применение и вывод. Например: 1) тезис: на горе есть огонь, 2) основание: потому что есть дым, 3) пример: как на домашнем очаге, 4) применение: такой дым имеется на горе, 5) вывод: следовательно, на горе есть огонь. Мимансаки и ведантисты признавали в силлогизме только три необходимых члена, которые приблизительно соответствуют трем членам Аристотелева силлогизма. Ватсьяяна сообщает нам сведения о том, что до Готамы в школе най-

Он говорит:

40. Выводом называется то, что сам (рассуждающий) признает именно таковым и что (заранее) не опровергнуто (каким-либо иным доказательством).

Словами 'именно таковым' имеется в виду указать на то, что сам рассуждающий, который приводит какое-либо рассуждение, должен смотреть на вывод именно как на факт, который он со своей точки зрения желает вывести. Слово 'признает' имеет целью указать на то обстоятельство, что вывод может и не быть выражен в словах, если рассуждающий сам его признает, т. е. подразумевает под выводом именно тот факт, который он желает доказать.[72*]

Такого рода факт, притом если он заранее не опровергнут восприятием или иным доказательством, называется выводом.

Но (тут мы должны разъяснить следующее недоумение: выше было сказано, что) в силлогизме нет необходимости

яиков насчитывали в силлогизме целых десять членов (см. Nbh на I. 1. 32). Готама сократил их число до пяти. Буддисты же, как мы здесь видим, признавали только два необходимых члена, так как вывод, по их мнению, может подразумеваться в посылках и нет никакой необходимости всегда выражать его в словах. Что тезис и вывод представляют собой одно и то же, ясно из приведенного выше примера. Поэтому в буддийской логике не встречаются даже и самые термины 'тезис' и 'вывод' (pratijñā, nigamana). Они заменены термином pakāa, который собственно значит 'сторона'. Термин этот указывает на связь теории силлогизма с диалектическими приемами. Своя 'сторона' противополагается 'стороне противной' (pratipakāa). Затем он уже получил значение тезиса — объекта умозаключения и вывода. Что его все-таки нужно назвать выводом, а не тезисом, ясно из предыдущего правила, в котором сказано: вывод содержится в посылках и выражает связь объекта со следствием, т. е. малого термина с большим. Так как во всем последующем рассуждении вывод отождествляется со следствием (sādhya), то точный перевод слова pakāa был бы 'вывод, который должен быть выведен'.

[72*] Букв. «Это (значит): имеется в своей форме, т. е. именно как следствие. Сам, т. е. рассуждающий, желает, т. е. не только выраженный, но и желанный» (Svarūpeṇaiveti. Sādhyatvenaiva. Svayam iti vādinā. Iāṭa iti nokta evāpi tv iāṭo 'pītyarthaḥ).

выражать вывод в словах. Зачем же давать определение того, чего даже не нужно и выражать?

На это мы ответим следующее: мы дали определение (вывода) не оттого, чтобы он был необходимой частью силлогизма. Но дело в том, что некоторые ученые[73] считают выводом, т. е. логическим следствием, то, в чем нельзя его признать, и не считают им то, в чем нужно его видеть. Поэтому определение вывода дается для устранения неправильного понимания того, что есть, и того, что не есть (вывод, или) логическое следствие.

Затем (автор сам) объясняет вышеупомянутые слова 'признает таковым':

41. 'Признает таковым' значит считает логическим следствием.

Так как вывод должен вытекать (из основания), то он не может быть не чем иным, как именно логическим следствием (которое вытекает из основания). Поэтому (вывод), как таковой — значит вывод, долженствующий вытекать (из основания).

Автор, желая также сам объяснить вышеупомянутое слово 'именно', говорит:

42. Словом 'именно' в вышеупомянутом определении имеется в виду указать на то, что не все то, что нуждается

---

[73] Имеются в виду найяики (см. NV. 112—121). По их определению (NS. I. 1. 33) выводом — тезисом — называется указание на то, что должно быть выведено. На это Дхармакирти отвечает, что выводом не называется все то, что нуждается в том, чтобы быть выведенным. Всякое ложное положение может быть рассматриваемо как вывод, нуждающийся в том, чтобы быть выведенным. Это, однако еще не значит, чтобы оно могло быть выводом. Поэтому под выводом следует разуметь именно то логическое следствие, которое сам рассуждающий имеет в виду вывести. Так как силлогизм, по буддийской теории, отправляется от фактов, заранее установленных или опытом, или анализом понятий, то выводом также может быть лишь то, что не является заранее опровергнутым этими источниками познания. Каково было определение вывода или тезиса в школе вайшешиков, сказать трудно, так как сам Канада говорит о силлогизме очень коротко, древнего комментария к его сутрам не имеется, а определение Прашастапады, по всей вероятности, заимствовано у буддистов, ср. PB. 233. 25.

в выводе, есть вывод, а только то, в чем рассуждающий заранее усматривает именно вывод, т. е. логическое следствие из данного основания. Если же рассуждающий приводит в качестве логического основания такое понятие, связь которого с объектом вывода недостоверна, то никакой силлогизм не будет в состоянии сделать его достоверным.[74♣]

[75♣⇒] Некоторые[75♣] ученые определяют вывод (или тезис) как указание на неизвестный факт, который должен быть выведен. Но не всякий факт, который нуждается в выводе, может быть выводом. Если факт приводится в качестве основания, из которого вытекает вывод, то это значит, что рассуждающий признал его за основание. Но если это факт не достоверный, то можно было бы подумать, что он подходит под помянутое определение, так как он нуждается в выводе. Слово 'именно' и имеет целью указать, что только тот факт, в котором сам рассуждающий видит именно следствие

[74♣] Распространено, букв. «Именно таковым, т. е. признаваемым как следствие, а не также как основание» (Svarūpeṇaiveti sādhyatveneāṭo na sādhanatvenāpi).

[75♣] Предшествует толкованию этой сутры грамматическое объяснение по следующему поводу: автор объясняет сначала слово 'таковым', а затем слово 'именно'. При объяснении последнего следовало повторить его отдельно, но оно повторено вместе со словом 'таковой'. Букв. «Разве не следовало повторить одно только слово 'именно', зачем же оно повторено вместе со словом 'таковой'? Отвечаем: слово 'именно' есть частица (которая не имеет самостоятельного значения, а) подчеркивает (то, к чему относится); оно квалифицирует смысл, выраженный в другом слове, к которому оно относится; поэтому оно и повторено вместе с последним. То, что выражено как основание, то и признается основанием, и так как оно (может быть) ложно, то (можно было бы подумать), что оно признается за следствие (если определить следствие как указание на неизвестный факт, нуждающийся в доказательстве); для устранения этого стоит слово 'именно'» (Svarūpeṇaiveti. Nanu caivaśabdaḥ kevala eva pratyavamarāṭavyas tat kim artham svarūpaśabdena saha pratyavamr̥̄āṭaḥ. Ucyate. Evaśabdo nipāto dyotakaḥ. Padāntarābhihitasyārthasya viśeāaṁ dyotayatīti padāntareṇa viśeāyavācinā saha nirdiāṭaḥ. Na sādhanatvenāpīti. Yat sādhanatvena nirdiāṭaṁ tat sādhanatveneāṭam. Asiddhatvāc ca sādhyatvenāpīāṭam. Tasya nivr̥ttyartha evaśabdaḥ).

из данного основания, может считаться выводом. Тот же факт, на который он ссылается как на основание, хотя бы последний и нуждался в выводе, не может быть выводом [⇐75♣].— Он приводит пример.

43. Если бы, например, кто-либо стал выводить невечность слова из того, что его можно видеть глазами, то связь такого логического основания с объектом вывода — словом — была бы фактом, нуждающимся в доказательстве. Однако в данном случае он играет роль доказательства, рассуждающий не смотрит на него именно как на следствие, которое он желает вывести.[76♣]

[77⇒] Представим[77] себе, что кто-нибудь для доказательства невечности слова стал бы ссылаться на его видимость для

[76♣] Букв. «Например, когда следствие есть 'невечность слова', то основание 'видимость', так как оно неизвестно в слове, есть следствие (т. е. факт, долженствующий быть выведенным), однако оно здесь не признается именно следствием, потому что оно выражено как основание» (Yathā śabdasyānityatve sādhye, cākāusatvaṁ hetuḥ. Śabde 'siddhatvāt sādhyam. Na punas tad iha sādhyatveneāṭaṁ, sādhanatvenāpy abhidhānāt). О значении этого примера см. ниже примеч. 112.

[77] Букв. «Он приводит этому пример (в словах): например и т. д. Когда нужно вывести невечность слова, видимость есть основание; так как она недоказана в слове, то она есть следствие (которое еще нужно доказать), поэтому она и называется его следствием. Она, т. е. видимость, здесь, т. е. в слове, не признается именно следствием. Он указывает, почему нет обязательности признавать ее следствием. Потому что она выражена как основание. Вследствие того, что она выражена как основание, она и признается основанием, но не следствием именно» (Yatheti. Śabdasyānityatve sādhye, cākāusatvaṁ hetuḥ. Śabde 'siddhatvāt sādhyam ity anena sādhyatveneāṭam āha. Tad iti cākāusatvam. Iheti śabde. Na sādhyatvenaiveāṭam iti sādhyatveneāṭiniyamābhāvam āha. Sādhanatvenābhidhānād iti. Yataḥ sādhanatvenābhihitam ataḥ sādhanatvenāpīāṭam. Na sādhyatvenaiveti).

Следствием невечность является в том смысле, что ее следовало бы сначала доказать, прежде чем на нее ссылаться. Трудность перевода здесь зависит от того, что санскритское слово sādhya 'следствие' буквально значит 'то, что должно быть выведено или доказано', а в доказательстве нуждается как тезис (вывод), так и

всякий неизвестный факт. Чтобы понять значение этого и следующих рассуждений автора, нужно обратить внимание прежде всего на его слова [NBT на III. 53], где он извиняется перед читателем за то, что принужден посвятить несколько слов вопросу, не имеющему существенного значения. С буддийской точки зрения нет никакой необходимости заниматься определением вывода в силлогизме, так как его можно даже и не выражать в словах. Если три свойства логической связи выражены, то вывод уже заключается в них, вытекает сам собой и нет необходимости выражать его в словах. Но вопрос о правильном определении вывода был предметом оживленной полемики между буддистами и их противниками найяиками; в частности, между Дигнагой, с одной стороны, и Ватсьяяной и Уддьотакарой, с другой. Выводом или тезисом, по их определению, называется то, что должно быть выведено, что нуждается в доказательстве или, точнее, указание на такой объект, который обладает качеством, нуждающимся в доказательстве, например, указание на гору, которая должна обладать огнем, потому что обладает дымом. На это буддисты (bhadantaḥ NVTT. 182. 24) возражали, что такое определение не безупречно. Если его понимать буквально, оно слишком широко: мало ли что требует доказательства! все, что не истинно (asiddha), есть eo ipso то, что нуждается в доказательстве (sādhya). Ниже будет речь о ложных логических основаниях и ложных примерах; можно также сказать, что они нуждаются в доказательстве, и таким образом они подойдут под определение вывода (см. NV. 115—116). То, что есть sādhya, т. е. то, что должно быть доказано, то не есть siddha, т. е. еще не доказано или неизвестно. Термин же asiddha значит 'ложный'. Таким образом выходит, что все ложное может в то же время быть логическим следствием. По буддийской же теории, силлогизм может быть применяем только в таких случаях, где связь основания со следствием заранее установлена или опытом в силлогизме причинном, или анализом понятий в силлогизме аналитическом. Найяики же и другие школы видели в силлогизме источник познания для таких объектов, которых нельзя познать чувствами. Поэтому они утверждали, что тезис выражает сомнение в возможности связи объекта вывода с логическим следствием. Этот взгляд удержался в позднейшей индийской логике. Аннамбхатта, например, определяет объект умозаключения (или 'тезис' — pakāa), как то, что вызывает в нас сомнение: мы сомневаемся, находится ли этот объект в связи со следствием или нет (см. TS. § 49). Например, видя дым на горе, мы сомневаемся, есть ли там огонь, и затем путем силлогизма узнаем,

глаз как на такое основание (из которого вытекает его невечность). Ведь наши противники определяют вывод, как то, что должно быть выведено, т. е. доказано силлогизмом, что требует доказательства. Но доказательства требует также всякое ложное основание: оно ложно, потому что не доказано. Поэтому выводом следует считать не все то, что не доказано, а только то, что сам рассуждающий хочет доказать. Свойство 'видимость для глаз' неизвестно нам как принадлежность слова и является таким свойством, которое еще следовало бы доказать, прежде чем на него ссылаться. Поэтому (автор говорит, что не все, что нуждается в доказательстве, есть вывод, или тезис). Он делает указание (как на признак вывода) на намерение рассуждающего видеть в тезисе именно то, что он хочет доказать: оно, т. е. упомянутое свойство видимости для глаз, в нашем примере, т. е. в связи со словом, не является таким свойством, которое рассуждающий желает вывести из данного основания.

Автор указывает также, почему тот, кто выставил вышеозначенное положение, не обязан считать его за логическое следствие или вывод: ведь, говорит он, оно выражено в форме логического основания, хотя и ложного. Действительно, оно не доказано и в этом смысле требует доказательства, однако не все, что требует доказательства, есть вывод, а только то, что рассуждающий *желает* вывести. Так как в приведенном примере свойство 'видимости' выражено в форме логического основания, то рассуждающий и желает в нем видеть такое основание, но ни в каком случае не следствие, не вывод. Таким образом, наши противники, определяющие вывод как то, что должно быть выведено или доказано, делают слишком широкое определение; доказательства требует многое такое, что не всегда бывает логическим выводом [⇐77].

Автор указывает на слово '*самим*' рассуждающим, как на требующее разъяснений, и говорит:

что огонь там действительно есть. По буддийскому же взгляду, мы заранее из опыта знаем, что где есть дым, должен быть и огонь. Если бы мы этого заранее не знали, и если бы мы действительно сомневались в том, есть ли на горе огонь, когда есть дым, то никакой силлогизм не научил бы нас тому, что на горе огонь действительно есть.

44. Слово 'самим' означает рассуждающего, который в определенный момент приводит известное доказательство.

Слово 'сам'[78♣] употребляется в смысле возвратного местоимения; им также обозначается и человек, присутствующий в данном месте и выставляющий известное положение. Здесь оно употреблено в последнем смысле,— в смысле автора известного положения, приводящего в защиту его известное основание.[79♣]

Но можно спросить, зачем мы настаиваем на включении слова 'самим' в определение вывода? Разве слово 'сам' не имеет тут того же самого значения, что и слово 'рассуждающий'? Так как всякое рассуждение делается 'рассуждающим', то упоминание слова 'самим', казалось бы, не имеет смысла? Какой же такой 'рассуждающий' имеется тут в виду?[80♣]

45. Тот, кто в это время приводит доказательство.

Это значит, что под 'самим рассуждающим' разумеется тот, кто в это время, т. е. во время рассуждения (по известному вопросу) приводит (известное) доказательство (в пользу своего мнения). Ведь рассуждающих может быть много: (если мы назовем выводом то, что вообще всякий рассуждающий может желать доказать, и не отметим, что всякий силлогизм имеет свой особый вывод, представляющий собою то, что рассуждающий хочет доказать в известном силлогизме, то определение будет неточно). Поэтому слово 'самим' (в нашем определении вывода) есть ближайшее указание (на особого,

---

[78♣] Предшествует грамматическое объяснение: букв. «Слово svayam не склоняется, заменяет собой возвратное местоимение в родительном и орудном падежах; здесь оно стоит в смысле орудного падежа: (то, что самим рассуждающим доказывается)».

[79♣] Букв. «Тот рассуждающий, у которого личность соединена со смыслом третьего падежа, только этот, имея значение третьего падежа, обозначается (словом) 'рассуждающий'» (Tato yasya vādina ātmā tr̥tīyārthayuktaḥ sa eva tr̥tīyārthayukto nirdiāṭo vādineti).

[80♣] Букв. «Но разве слово 'самим' и слово 'рассуждающим' не синонимы?» [В издании 1918 г. переведенное предложение имеет редакцию: Na tu svayaṁśabdasya vādinetyeāa paryāyaḥ, т. е. «Но слово 'сам' не синоним слова 'рассуждающий'». Так и переведено в Buddhist Logic].

в каждом силлогизме, 'рассуждающего', который обозначается этим словом).[81]

Если мы таким образом говорим, что вывод может быть таковым только по желанию 'рассуждающего' (а не сам по себе), то что из этого следует? Из этого вытекает такая (мысль): только такой факт может называться выводом, который 'сам рассуждающий' в известное время, во время рассуждения, желает доказать, а не другой (факт, который, может быть, тот же рассуждающий будет доказывать в другое время).

Результатом предшествующих слов является также и то, что рассуждающий ни в каком случае не может доказывать такого вывода, которого он (в данное время) не имеет в виду.

Но при каких же это условиях может случиться, что с точки зрения 'рассуждающего' из данного положения будет вытекать другой факт, а не тот, который он имеет в виду? (Ведь с нашей буддийской точки зрения, всякое слово имеет целью исключить все ему противоречащее, поэтому, если мы говорим, что выводом называется такое следствие, которое рассуждающий имеет в виду, то это значит, что выводом не называются такие следствия из данных положений, которые, хотя сами по себе могли бы из них вытекать, но не имеются в ви-

---

[81] Найяики возражали против включения слова 'сам' в определение вывода, находя его совершенно излишним. Ведь, говорит Уддьотакара, ни один здравомыслящий не скажет вместо «дровосек рубит дерево» — «дровосек рубит дерево сам», и вместо «я иду купаться» — «я иду купаться сам». Он соглашается с автором сочинения «Vādavidhānaṭīkā» в том, что слово 'доказывает' не меняет своего значения оттого, сам ли рассуждающий желает что-либо доказать, или его противник. Но если оно и может относиться безразлично и к рассуждающему и к противнику, то это не значит, чтобы оно всегда относилось к ним обоим. Внутренний смысл (prayojana) всегда указывает, что собственно имеется в виду: доказательство ли того, что имеет в виду рассуждающий, или того, что имеет в виду его противник. С буддийской точки зрения, следует всегда подчеркнуть то или другое слово в предложении для получения точного выражения мысли. Тогда становится ясным не только то, что известным словом утверждается, но и то, что им отрицается. Оттого вывод определяется, как то, в чем рассуждающий 'сам' видит 'именно' логическое следствие, вытекающее из известного положения. Ср. NV. 120.

ду самим рассуждающим. Какие же это такие возможные следствия), для исключения которых потребовалось сказать (в определении, что под выводом в силлогизме следует разуметь только то следствие из данного положения, которое сам рассуждающий имеет в виду)? Автор говорит:

46. [82⇒] Здесь имеется в виду следующее: если кто-либо в философском споре стоит на точке зрения какой-либо предвзятой доктрины, то обыкновенно бывает, что по какому-либо вопросу в этом учении принимается за доказанный целый ряд фактов, находящихся с этим вопросом в связи. Выводом же мы считаем не всю совокупность признаваемых таким философом выводов, а только тот, который он в определенное время сам самостоятельно пожелает доказать.[82]

---

[82] Букв. «Этим выражено, что если кто-либо приводит основание, основываясь на какой-либо доктрине, даже в случае признания основателем этой доктрины в одном субстрате нескольких качеств, только то качество, которое сам рассуждающий тогда доказать желает, есть следствие (вывод), а не другое. То учение, которое принято этим рассуждающим, когда основателем этого учения в одном субстрате признается (существование) нескольких качеств (тогда) возможно, что следствием будет другое качество. Действительно, если кто признает известное учение, то каждое качество (т. е. понятие), которое в нем доказано, должно быть и им доказываемо — это ложное убеждение опровергается этими словами. Но разве логическое основание не действует силой реальных вещей, без соображения с наукой? Поэтому не следует вести рассуждения, опираясь на установленное учение, так как на него не следует обращать никакого внимания? Правда! Но даже если кто-либо приводит доказательство, основываясь вследствие предрассудков и гордости на каком-либо учении, допуская какое-либо учение, однако только то будет для него выводом, что он именно желает: чтобы это возвестить, это сказано. Признанный значит (следующее): если в споре приводится доказательство факта тем, кто хочет его установить, этот (факт), и не выраженный в словах, есть следствие. Там, где идет речь о теории противоположной касательно объекта-души,— 'души нет' — такая теория, отрицающая душу, противоположна теории существования души, так как утверждение и отрицание друг другу противоположны; вследствие этого спора приводится доказательство: тот рассуждающий, который хочет ус-

По нашему определению вывода до сих пор выходит, что всякий факт, который признается лицом, выставляющим известное положение, за факт, вытекающий из данного основания, является для этого лица выводом, который он желает доказать. Но если он стоит на точке зрения известной доктрины, и если основатель этой доктрины признает доказан-

---

тановить, сделать несомненным этот объект-душу, для него этот объект должен быть следствием — вот что выражено словом 'признает'. То обстоятельство, что на конце этого (предложения) стоят слова 'вот что выражено', означает, что здесь должно заключить предложение» (46. Etena yady api kvacic chāstre sthitaḥ sādhanam āha, tacchāstra-kāreṇa tasmin dharmiṇy anekadharmābhyupagame 'pi, yas tadā tena vādinā dharmaḥ svayaṁ sādhayitum iāṭaḥ, sa eva sādhyo netara ity uktam bhavati. ⟨...⟩ Yac chāstram tena vādinābhyupagataṁ tacchāstra-kāreṇa tasmin sādhyadharmiṇy anekasya dharmasyābhyupagame saty anyadharmasādhyatvasambhavaḥ. Tathā hi śāstraṁ yenābhyupagataṁ tasmin siddho dharmaḥ sarva eva tena sādhya ity asti vipratipattiḥ. Anenāpāsyate: ⟨...⟩ Nanu ca śāstrānapekāaṁ vastubalapravr̥ttaṁ liṅgam. Ato 'napekāaṇīyatvān na śāstre sthitvā vādaḥ kartavyaḥ. Satyam. Āhopuruāikayā tu yady api kvacic chāstre sthita iti, kiṁcic chāstram abhyupagataḥ, sādhanam āha, tathāpi ya eva tasyeāṭah sa eva tasya sādhya iti jñāpanāyedam uktam. ⟨...⟩ 47. *Iāṭa iti, yatrārthe vivādena sādhanam upanyastaṁ tasya siddhim icchatā so 'nukto 'pi vacanena sādhyaḥ.* Yatrārtha ātmani viruddho vādaḥ prakrānto, nāsty ātmety ātmapratiāedhavāda ātmasattāvādaviruddho, vidhipratiāedhayor virodhāt, tena vivādena hetunā sādhanam upanyastaṁ tasyātmārthasya siddhiṁ niścayam icchatā vādinā, so 'rthaḥ sādhya ity uktaṁ bhavatiāṭaśabdena. Yat, tad ity uktam bhavatīti grahaṇam ante, tad ihāpekāya vākyaṁ parisamāpayitavyam).

Что в этом месте имеется в виду спор буддистов со сторонниками школы санкхья, видно из приводимого ниже примера и упоминания этой школы. Во всяком научном рассуждении в Индии предполагается существование диспутанта и оппонента, человека, ведущего рассуждения, и человека, его опровергающего; мнения последнего обыкновенно не излагаются пространно, а только указываются или подразумеваются. Тот, кто приводит известное логическое основание для доказательства вывода, всегда называется диспутантом, или человеком, ведущим рассуждение. Вывод, который он имеет в виду, ясен сам по себе, хотя бы и не выраженный в словах, для всякого, кто знаком с мнением подразумеваемого противника.

ным целый ряд положений, связанных с известным фактом, то по нашему определению выйдет, что все эти положения, признаваемые рассуждающим за несомненные следствия, будут для него обязательным выводом. И мы видим, что это действительно так. Существует убеждение, с которым мы не согласны, убеждение, состоящее в том, что если кто-либо причисляет себя к сторонникам известного учения, то для него обязательно признавать все, что в этом учении проповедуется, а не то, что он сам способен доказать в данное время. По нашему мнению, даже тогда, когда в известном учении допускается возможность нескольких выводов относительно данного объекта, следует считать действительно за вывод только тот, доказать который хочет 'сам рассуждающий',— а не остальные.

Но ведь вообще не следует держаться установленных учений! Разве логика не должна основываться исключительно на силе несомненных фактов? Поэтому, казалось бы, научные рассуждения должны вестись в духе совершенной свободы, не стесняясь установленными учениями.

Это правда! Однако предрассудки и гордость заставляют людей, раз уже они стоят на точке зрения известного учения, приводить доказательства только с этой предвзятой точки зрения. Наша обязанность состоит в том, чтобы дать точное определение вывода с формальной точки зрения. Поэтому мы и дали вышеозначенное определение для того, чтобы ясно сказать: только то может быть названо выводом, что известное лицо имеет в виду вывести как следствие из данного положения, хотя бы даже оно при этом исходило из предвзятого положения.

(Выше было сказано, что выводом называется то, что рассуждающий признает таковым. Следует объяснить слово 'признает'. Истинный смысл слова познается лишь тогда, когда известно, что им исключается. Что же в данном случае исключается словом 'признает')?

47. Слово 'признает' значит, что факт, даже не выраженный в словах, может быть выводом в силлогизме, если во время научного спора для его доказательства приводится какой-либо аргумент.

Словом 'признает' имеется в виду указать на то, что нет необходимости выражать вывод в словах. Как мы уже выше сказали, вывод может быть подразумеваем. Так, например, представим себе, что между сторонниками системы санкхья

и буддистом происходит спор о существовании души. Первый начинает спор, утверждая, что душа существует, и приводит тому доказательства. Буддист ему возражает, доказывает, что души нет. Тогда сторонник санкхьи продолжает спор; желая установить несомненность существования души, он приводит новые тому доказательства. При этом уже ему нет надобности повторять самый вывод, или тезис, так как последний ясен сам и без выражения в словах [⇐82].

Допустим же, что в силлогизме выводом может быть не только мысль, выраженная в словах. И невыраженная в словах мысль также может быть выводом, когда она подразумевается.[83♣] Как же это объяснить?

(Оно объясняется тем, что)

48. Вывод составляет подкладку рассуждения.

Это значит, что вывод может быть и не выражен в словах, потому что о нем идет речь, он составляет точку отправления в споре. Когда рассуждающий приводит доказательство, желая опровергнуть противное мнение, то та мысль, которая представляет точку отправления противника (та мысль, против которой ополчился противник) и будет именно выводом, который рассуждающий признает таковым, который он хочет доказать. Ведь всякому ясно, что доказательства он приводит для опровержения мнения противника. Поэтому всякому должно быть ясно, что тезисом или выводом не может быть не что иное, как то, против чего возражает противник. Если бы это не было выводом, то во всей поднебесной нам не найти ничего такого, что могло бы им быть![84♣]

Он приводит пример, в котором вывод из силлогизма не выражен словами. Например:

49. «Зрение и т. п. чувства не имеют самостоятельного бытия, потому что они суть субстанции сложные. Они являются по отношению к человеку не более как внешними принадлежностями. Он ими пользуется так же, как

[83♣] Букв. «Если в умозаключении 'для других' возможен вывод и не только выраженный в словах, но также и не выраженный в словах, вследствие того, что он подразумевается, почему это? — Он говорит...».

[84♣] Букв. «так как доказательство приводится для устранения противоположной теории, то если это не есть следствие, то что же может ли теперь на свете что-либо определенное быть выводом».

пользуется кроватью, стулом и другими вещами».— Хотя тут и не сказано, что чувства существуют для души, тем не менее (ясно, что) эта мысль, т. е. зависимость чувств от души, является выводом.

Из этого видно, что вывод может и не быть выражен в словах.[85*]

'Зрение и т. п.', т. е. слух и другие чувства,— вот подлежащее (общей посылки). 'Не имеют самостоятельного бытия' — вот вывод, который требуется доказать. 'Потому что они суть субстанции сложные' — вот логическое основание.[86]

[85*] Букв. «Например, глаз и т. п. имеют целью другое, потому что они суть конгломераты подобно принадлежностям: кровать, стул и т. д. Здесь (подразумевается), что они имеют целью душу, и, таким образом, то обстоятельство, что они имеют целью душу, хотя и не выраженное в словах, есть следствие. Этим выражено, что не исключительно то, что выражено, есть следствие» (Yathā parārthāś cakāurādayaḥ saṅghātatvāc chayanāsanādyaṅgavad iti. Atrātmārthāity anuktāv apy ātmārthatā sādhyā. Anena noktamātram eva sādhyam ity uktaṁ bhavati).

[86] Здесь приводится любимый аргумент философской системы санкхья в пользу существования души. Система эта приписывает истинное бытие только двум субстанциям: душе и материи, из которых первая проста, а вторая сложна, состоит из трех элементов (guṇa), значение которых в отдельности не вполне выяснено. Взаимодействие между обеими вечными субстанциями не допускается (SS. I. 66), и потому материя не может быть созданием духа. Весь материальный мир представляет собой лишь одну субстанцию, первичную материю. Все материальные объекты лишь мыслятся нами как особые субстанции, в действительности они все содержатся в одной первичной материи. Сообразно с этим и связь причины с действием в этой системе считается аналитической, т. е. действие признается существующим заранее в своей причине. Человек, его чувства и представления признаются продуктами материальными. Они представляют собой продукты эволюции первичной материи и отождествляются с нею; они не считаются отдельными субстанциями, так как субстанций признается только две: дух и материя. Между этими субстанциями взаимодействие невозможно, потому что тогда, в силу того что действие заранее существует в своей причине, материя и дух оказались бы тождественными. Такой вывод и делала веданта, но санкхья так далеко не

Указание на факты, доказывающие неразрывную связь (основания со следствием) сделано в словах 'подобно таким принадлежностям, как кровать, стул и др.' Кровать, стул и другие принадлежности, употребляемые людьми, суть субстанции сложные. Таковы также приводимые здесь (чувства). Все рассуждение приводится для доказательства (того, что чувства существуют в зависимости от души). Хотя этого прямо и не высказано, тем не менее вывод ясен: чувства существуют в пользу души.[87*] Действительно: представитель философской системы санкхья говорит, что душа существует. Буддист, наоборот, говорит, что души нет. Тогда первый, исходя из буддийского взгляда, который противоречит его собственному, приводит доказательство как для опровержения мнения противника, так и для установления своего собственного

шла. Таким образом, все душевные явления, по учению этой школы, были бессознательны. Для объяснения же факта кажущегося сознания людей санкхья прибегала к такому сравнению: подобно тому, как молоко, текущее из вымени коровы, само по себе бессознательно, однако течет для пользы теленка, так и представления, хотя они и бессознательны, однако же протекают для пользы души (ср. SS. III. 59). Чувства считались продуктами материальными, сами по себе сознания не имеющими. Некоторые продукты эволюции материи, например, внутреннее чувство, способны отражать в себе духовную субстанцию, и потому люди и могут воображать себя одушевленными (STK. 20). Все, что сложно, существует не самостоятельно, а для чего-либо другого. Если бы сложное существовало для сложного, то получился бы regressus ad infinitum, поэтому сложное существует для простого (SS. I. 140), и сама первичная материя, будучи субстанцией сложной, существует только для пользы души — субстанции простой. Так как все сложное существует для чего-нибудь другого, то должно существовать то другое, для чего оно существует, и это другое должно быть просто (SS. I. 103). Деятельность органов чувств, которые также суть не что иное, как продукты материи, протекает также не самостоятельно, но в пользу души (SS. II. 45). Упоминается этот силлогизм между прочим в NV. 347. 12 и след., NVTT. 186. 3, 352. 25, ÇV. anum. 105, ātmav. 111—114. *Garbe*. Sāṃ-kh. phil. S. 193.

[87*] Букв. «для доказательства которой (та) зависимость от души, которая (могла бы быть выражена в словах) 'глаз и т. п. существует для души', не выражена» (Atra pramāṇe, yad apy ātmārthāś cakāurādaya ity ātmārthātā [?sā] noktā).

взгляда. Вследствие этого вывод (который он имеет в виду) — зависимость (деятельности) органов чувств от души — (ясен), хотя и не выражен в словах, потому что он составляет подкладку спора.

Приводимые здесь примеры:[88] кровать, стул и прочие принадлежности, употребляемые человеком,— вовсе не доказывают того, что сложные субстанции могут существовать только в зависимости от души (субстанции простой). Они доказывают лишь то, что сложные субстанции не имеют самостоятельного бытия (что они должны зависеть от чего-либо постороннего. От чего же могут зависеть чувства? Чтобы ответить на это, следует обратить внимание на слова автора, в которых он говорит, что не имеют самостоятельного бытия

---

[88] Примеров этих, которые должны наглядно доказывать неразрывную связь между сложной субстанцией и фактом отсутствия самостоятельного бытия — мы не встречаем в основном сочинении по философии санкхья и в сутрах этой системы. В них, напротив, эта связь доказывается посредством regressus ad infinitum: если бы сложное существовало для сложного, то последнее опять-таки существовало бы для сложного и т. д., поэтому сложное существует для простого (SS. I. 140). Следует, однако, заметить, что дошедшие до нас сочинения по системе санкхья все позднего происхождения, позднее нашего автора. Вероятно последний имел перед собой нечто в роде заключения по аналогии: подобно тому, как кровать, стул и т. п. суть принадлежности, нужные только для человека (puruāa), точно так же чувства, представления и т. п., поскольку они суть продукты материальные, сами по себе не имеют смысла, а нужны только для души (которая тоже, в системе санкхья, называется puruāa). Разбираемый силлогизм приводится у Вачаспатимишры, в сочинении «Лунный свет санкхьи — истинный» (STK. 17) в следующем виде: душа существует, потому что она субстанция простая: все сложные субстанции существуют для простой. Неправда, возражают противники, стул, постель и т. п. суть также субстанции сложные, но существуют не для простой субстанции, а для человеческого тела, которое есть субстанция сложная. Поэтому сложная субстанция может существовать для сложной. На это санкхьяисты отвечали, что первобытная материя есть также субстанция сложная, из трех элементов. Должна существовать и такая простая субстанция, для которой существовала бы материя, иначе получается regressus ad infinitum. Ср. также NV. 347. 12.

зрение и *другие чувства*. Слова 'и другие' употреблены тут намеренно): именно, под другими чувствами разумеются также и представления, которые также существуют несамостоятельно. Единственной посторонней (субстанцией), от которой могут зависеть представления, могла бы быть душа. Таким образом, получается вывод, что представления играют служебную роль по отношению к посторонней (субстанции), а отсюда уже само собой вытекает, что (деятельность) органов чувств зависит (не от чего иного, как от души). Вот с каким намерением употребил рассуждающий слова 'не имеют самостоятельного бытия'.

Итак, вот что здесь имеется в виду сказать: вывод есть не только то, что выражено в словах, но и то, что вытекает из общего смысла рассуждения, выражено ли оно в словах или нет,— то, что рассуждающий хочет доказать, потому что оно составляет подкладку его спора с противником.

Переходим к объяснению второго главного свойства вывода: он не должен быть заранее опровергнут другим доказательством.

50. Слова 'не опровергнут' — стоят в связи с другими, составляющими определение вывода. Они указывают на то, что даже когда сам рассуждающий признает известную мысль за вывод, она все-таки не может быть выводом тогда, когда она опровергается на основании восприятия или умозаключения, или на основании того, что мы мыслим (под известным термином), или на основании наших собственных слов.

Определение вывода, о котором тут говорится, есть определение только что изложенное: 'выводом признается то, что сам рассуждающий признает за следствие (вытекающее из данного основания)'.

Если даже первая часть определения вывода и применяется к известной мысли, она все-таки может и не быть выводом. Зачем он говорит, какая именно мысль не может быть выводом, хотя бы даже и было желание ее доказать: если то суждение, которое мы желаем доказать, опровергнуто (заранее), т. е. доказанным является то, что ему противоположно, на основании восприятия или умозаключения, или на основании того, что мы мыслим (под известным термином),

или на основании наших собственных слов,— то такое суждение не может быть выводом.[89]

51. Между ними, вывод, опровергаемый на основании восприятия, таков — например: «звук неслышим».

'Между ними' — т. е. между четырьмя случаями опровергнутого вывода — каков тот, который опровергается на основании восприятия? Он приводит пример. Слово 'например' значит, что подобно тому, как приведенный пример опровергается восприятием, так нужно понимать и другое (такие же случаи). 'Слышимым' называется то, что воспринимается слухом, 'неслышимым' — то, чего ухо не воспринимает. Вот (вывод), который следует доказать. Невос-

[89] Эти слова направлены против возражений Уддьотакары на определение тезиса, сделанное, вероятно, Дигнагой. Последний считал, что для точного определения тезиса недостаточно сказать, что под этим термином разумеется такая мысль, которую имеет в виду доказать представитель известной доктрины. Нужно еще, чтобы эта мысль не заключала в себе ничего само по себе противоречивого. Такую саму по себе противоречивую мысль буддисты видели, например, в положении найяиков, что звук не воспринимается слухом (а о существовании его мы узнаем через умозаключение). Для найяиков такая мысль была тезисом, для буддистов нет, так как по их мнению она заключала в себе противоречие. Поэтому буддисты, кроме ошибок в доказательстве, или ложных логических оснований, указывали еще на возможность ошибочных тезисов. Уддьотакара доказывал, что ошибка лежит всегда в доказательстве или ложном основании и что говорить о ложных тезисах можно только переносно, в чем нет никакой необходимости: второй половины определения ('не опровергается и т. д.'), говорит он, можно было бы и не упоминать (uttarakārikārdho na vaktavyaḥ — разумеются, верно, *карики*, сочиненные Дигнагой, ср. NV. 118—119). Прашастапада и его комментатор Шридхара придерживаются буддийского взгляда. Последний говорит: одного намерения недостаточно для того, чтобы превратить мысль в (правильный) тезис, только то, что заслуживает быть доказанным, есть тезис (NK. 235. 6). Вачаспатимишра говорит по этому поводу: если бы тезис мог быть сам по себе так же несомненен, как Священное писание, то бесполезно было бы приводить какие-либо доказательства (NVTT. 39. 2).

принимаемость звука опровергается его воспринимаемостью, которая доказывается фактом его восприятия.[90]

---

[90] Школа найяиков утверждала, что звук познается не чувственным восприятием, а умозаключением. Восприятие определялось этой школой как познание, создаваемое соприкосновением органа с объектом. Между тем, объяснить соприкосновение уха со звуком эта школа не могла, и потому приходила к заключению, что деятельность органа слуха сверхчувственна (indriyavr̥ttīnām atīndriyatvāt, NV. 116. 22, ср. SS. II. 23). О существовании этой деятельности можно заключать на основании существования звука (там же, 117. 2). Поэтому правильный пример вывода, опровергнутого заранее восприятием, следует видеть в таких случаях, как 'огонь холоден', а не в таких, как 'звук неслышим'. Против этой теории ополчился Дигнага. По его мнению, говорить, что звук неслышим, все равно, что сказать, что звука нет (çabdasvarūpam apalapati, см. NVTT. 31. 2—3). Кроме чувства слуха, нет другой причины, которая бы порождала восприятие звука (na hi çravaṇendriyād anyad asti çabdagrahaṇakāraṇam, там же). Мимансаки видели в примере 'звук неслышим' противоречие, но не с чувственным восприятием, а с умозаключением, тогда как ведантисты соглашались с буддистами, ср. ÇV. anum. 60 (с. 365), где интересны слова комментатора, который удостоверяет, что буддисты и ведантисты, или, как он выражается, исповедники пустоты и исповедники миража, держались на этот вопрос одинакового взгляда.

Пререкание это не только диалектическое, как может показаться с первого взгляда, а стоит в связи с теорией познания, принятой в каждой из систем. Найяики имеют строго реалистическую теорию познания: представления суть не что иное, как движения особой мыслительной субстанции (мозга), возникающие по поводу соприкосновения органов чувств с соответственными объектами. Объекты имеют реальное бытие точно так же, как органы чувств: первые действуют на последние в действительности так же, как это нам представляется (intellectus ectypus). Но восприятие звука представляло для этой теории некоторые трудности, ибо соприкосновение органа с объектом здесь не так очевидно, как например при осязании; орган действует как бы на расстоянии; мы слышим звук через ухо или в ухе, а действительное его бытие находится далеко от уха, в том месте, где возник звук. Поэтому звук мы несомненно слышим, но не непосредственно, а на основании процессов, совершающихся в нашем ухе, умозаключаем о существовании звука в месте, где он произошел. Тот звук, который мы

52. Вывод, опровергаемый на основании умозаключения, таков — например: 'слово вечно'.

Опровергаемый на основании умозаключения (вывод таков): 'слово вечно'. То, что тут требуется доказать — вечность слова — опровергается ссылкой на его невечность, которая устанавливается умозаключением.[91]

слышим, не есть тот звук, который существует в действительности, точно так же, как тот огонь, о существовании коего мы заключаем при виде дыма, отличается, с точки зрения способа познания, от огня, который мы видим в действительности, непосредственно. Поэтому найяики утверждали, что звук, как реально существующая субстанция, неслышим, т. е. не воспринимается непосредственно чувством слуха, а о существовании его мы можем умозаключать. Это соответствует той роли, которую эта школа приписывала умозаключению: оно есть познание умом того, чего нельзя познать чувствами. Дигнага утверждал, что говорить, будто звук неслышим, т. е. не воспринимается непосредственно, значит то же, что говорить, что звука нет, ибо, кроме органа слуха, нет другого способа узнать о его существовании. Если бы звук не воспринимался слухом непосредственно, то мы не могли бы его и мыслить, он бы не существовал. В познании звука участвуют точно так же чувства и мысль, как и во всяком другом восприятии. По буддийской (критической) теории познания мы и мыслью можем познавать только то, что можем воспринимать чувствами. Поэтому если бы звука нельзя было слышать, то нельзя было бы о нем и знать. О том, что Дигнага и Дхармакирти понимали под чувствами факт внутренней нашей душевной жизни — см. во второй части об определении правильного познания. Ср., кроме того, NV. 15. 7, 116. 12; NVTT. 31. 1 и след., 184. 18; PB. 234. 5; NK. 236. 1.

[91] О том, как буддисты доказывали невечность слова или звука, см. выше примеч. 30. Дхармоттара, очевидно, имеет в виду сопоставить приводимый здесь пример с предшествующим. Говорить, что звук неслышим, значит противоречить восприятию или опыту. Положение, что звук вечен, наоборот, опровергается мышлением, путем анализа понятий. Мимансаки полагают, что первый из означенных примеров опровергается умозаключением. Прашастапада, заимствовавший свою теорию ложных тезисов у буддистов, приводит везде свои собственные примеры. В данном случае тезис: 'пространство (собств. 'эфир') есть упругое тело', опровергается, по его мнению, умозаключением. Ср. PB. 234. 5; NK. 236. 22.

53. Вывод, который заранее опровергнут на основании понятия, соединяемого нами с (известным термином), таков: «месяц не есть луна».[92*]

(В приведенном примере) вывод опровергается на основании того, что мы понимаем (под известным словом): 'месяц не есть луна', т. е. словом 'луна' называется не то, что называется словом 'месяц' — вот вывод, который следует доказать. И он опровергается понятием (соответствующим этим словам).[93] Мы говорим, что объект нами мыслится в понятии тогда, когда мы имеем дело с представлением, созданным нашим воспроизводительным воображением. Быть мыслимым значит быть объектом, созданным нашим воспроизводительным воображением. Как объект такого мышления — как понятие — 'месяц' имеет несомненно то же значение, что

[92*] Букв. «(Планета), имеющая на себе (знак) зайца, не луна» (Acandraḥ śaśī).

[93] Возражая против мнения, что вывод, невозможный вследствие самого понятия, соединяемого нами с известным термином, есть особый вид ложного вывода, или ложного тезиса, Уддьотакара, по-видимому, имел перед собою выражения, несколько отличавшиеся от тех, которые употребляются здесь Дхармакирти и Дхармоттарой. Он возражает против вывода, невозможного на основании того, что общеизвестно (prasiddha). Хотя термин pratīti также имеет значение 'общеизвестности', но наш автор употребляет его, как технический термин для обозначения понятия (см. NBT, раздел I). Из этого можно заключить, что Дигнага в этом случае вместо pratīti употреблял, вероятно, термин prasiddhi. «Мы не понимаем, говорит Уддьотакара, какой такой может быть тезис: опровергаемый на основании того, что общеизвестно, и в то же время отличающийся от тех, которые опровергаются восприятием, умозаключением и другими источниками нашего познания. Или он заключается в других, или же все другие заключаются в нем. Мы не видим цели выделения его в особый вид ложного тезиса». См. NV. 117. 9 и след. Что месяц не луна, опровергается, по мнению найяиков, умозаключением, NVTT. 185. 3. Ввиду этого возражения, Дхармакирти, по всей вероятности, несколько изменил выражение Дигнаги, а Дхармоттара подробно мотивирует, почему в таких примерах, как 'месяц не есть луна', мы имеем особый вид ложного тезиса или ложного вывода. У Прашастапады он вовсе не упоминается. Ср. ÇV. anum. 65.

и 'луна'.[94*] Действительно (в первом отделе мы доказали, что всякое) представление, которое создается нашим мышлением, имеет способность слиться со словом,— т. е. может быть обозначено словом,— которое первоначально имело условное значение.[95] Следовательно, нужно считать несомненно установленным фактом, что 'месяц' как понятие, созданное нашим мышлением, имеет то же содержание, что и 'луна'. Суждение, что 'месяц есть луна', основано на законе противоречия: месяц не может быть не луной. Поэтому мы имеем в данном случае аналитический силлогизм. Понятие по отношению к содержанию слова является аналитическим основанием. Значение слова ни от чего другого не зависит, как только от понятия, с ним соединяемого. Мы всегда можем из объема известного понятия выводить значение слова, его обозначающего, и утверждать тождество значения слов, обозначающих одно и то же понятие. Таким образом, тот вывод, что 'месяц' имеет то же значение, что и 'луна', и не означает ничего иного, всегда может быть установлен путем анализа понятия луны.[96]

[94*] Букв. «Мыслимым называется объект, область воображающего знания. Мышлением, мыслимостью называется факт бытия объектом воображающего познания. Благодаря этому факту бытия объектом воображающего познания, имеющего форму понятия, именно установлено, что слово 'месяц' имеет то же содержание, что и 'луна'» (Pratīto 'rtha ucyate vikalpavijñānaviāayaḥ. Pratītiḥ pratītatvaṁ vikalpavijñānaviāayatvam ucyate. Tena vikalpavijñānaviāayatvena pratītirūpeṇa śaśinaś candraśabdavācyatvaṁ siddham eva).

[95] См. NB. I. 5.

[96] Букв. «Поэтому нужно иметь в виду, что, как факт бытия объектом воображающего познания в форме понятия, установлено то обстоятельство, что (слово 'месяц') имеет то же содержание, что и слово 'луна', и исключает то, что не есть луна. И понятие есть аналитическое основание, так как содержание слова, имеющего условное происхождение, вытекает исключительно из факта бытия объектом (воспроизводительного) воображения. Поэтому следует иметь в виду, что аналитическим основанием установлено обозначение слова 'луна', исключающее необозначение» (Ataḥ pratītirūpeṇa vikalpavijñānaviāayatvena siddhaṁ candraśabdavācyatvam acandratvasya bādhakam. Svabhāvahetuś ca pratītiḥ. Yasmād vikalpaviāayatvamātrānubandhinī sāṁketikaśabdavācyatā. Tataḥ svabhāvahetusiddhaṁ candraśabdavācyatvam avācyatvasya bādhakaṁ draāṭavyam).

54. Вывод, опровергаемый собственными словами рассуждающего, таков: «умозаключение не есть источник нашего познания».

Когда собственные слова (рассуждающего) — смысл тезиса (им выставляемого) — является (заранее) опровергнутым теми самыми словами, в которых он выражен, то такой тезис не может дать (правильного) вывода. Например: умозаключение не есть источник нашего познания. В этих словах высказано положение, что умозаключение не может содержать истины. Между тем, те самые слова, в которых выражено это положение, слова 'умозаключение не есть источник нашего познания' являются его опровержением. [97♣⇒] Ведь[97♣] самый факт произнесения человеком вышеупомянутого предложения доказывает существование у него убеждения в том, что мысль, вытекающая из его слов, содержит истину. Всякий, кто говорит, делает это для того, чтобы быть понятым. Мы не можем себе представить, чтобы никто в его сло-

---

Т. е. значение слова зависит исключительно от понятия, с ним соединяемого. Если мы имеем известное понятие, то можем из него путем анализа выводить содержание слова, его обозначающего. Аналитический силлогизм, следовательно, будет тут иметь такую форму: 1) «Все, что мы мыслим в понятии 'луна', мы и обозначаем словом 'луна', 2) месяц мы мыслим в понятии 'луна', 3) следовательно, месяц можно обозначать словом 'луна'». Рассуждение это отчасти направлено против мимансаков, утверждавших, что слово имеет самостоятельное бытие. Оттого Дхармоттара и подчеркивает здесь то обстоятельство, что слово имеет условное происхождение.

[97♣] Букв. «Действительно, указывая на следующее: 'та ассоциация с объектом, которая у тебя рождается из моего предложения, имеет неистинный объект', говорящий именно этого предложения не произнес бы. Если другой должен познать ложный смысл, то предложение не имеет смысла. Действительно, даже тот, кто говорит 'все, что я говорю, есть ложь',— даже он произносит это предложение только для того, чтобы показать, что это предложение имеет истинный смысл» (Tathāhi. Madvākyād yo' rthasampratyayas tavotpadyate so 'satyārtha iti darśayan vākyam eva noccārayed vaktā. Vacanārthaś ced asatyaḥ pareṇa jñātavyo vacanam apārthakam. Yo 'pi hi sarvam mithyā bravīmīti vakti so 'py asya vākyasya satyārthatvam ādarśayann eva vākyam uccārayati). О значении излагаемых в этом месте теорий см. во второй части (о значении слов).

вах ничего не понял. Если бы смысл речи действительно мог быть таковым, что никто его и не мог бы понимать, то это значило бы, что такая речь вовсе не имела бы смысла. Между тем под словом мы разумеем звуки, имеющие известный смысл. Даже если кто-нибудь произнесет такие слова: 'все, что я говорю, ложь',— то он, очевидно, имеет в виду выразить известную истину, известный факт. Только для этого он их и произносит [⇐97♣]. Если он покажет, что слова эти имеют истинный смысл, то из них будет вытекать тот вывод, что другие им сказанные слова не имеют истинного смысла. Если бы и эти слова также не имели истинного смысла, то из них не могло бы вытекать того, что другие им сказанные слова не имеют истинного смысла. А в таком случае он этих слов вовсе и не произносил бы, так как незачем было бы их и произносить. Из этого следует, что говорящий произносит слова только для того, чтобы показать, что представлению, вытекающему из смысла слов, соответствует истинный объект. [98♣⇒] А если это так,[98♣] то несомненно следующее: только тот может утверждать, что представление, возникающее под влиянием его слов, имеет истинный смысл, кто в то же время утверждает, что слова неразрывно связаны с внешней действительностью, с реальными объектами. Таким образом оказывается, что источник достоверного познания, заключающийся в слове, есть собственно умозаключение, и притом умозаключение с причинным основанием, так как слово связано с внешней действительностью не аналитически. Оно есть выражение этой действительности, следовательно, оно

[98♣] Букв. «А если это так, то указывающий, что слово неразрывно связано с внешним реальным объектом, должен показывать, что представление, родившееся от слова, имеет истинный смысл. Поэтому тот, кто указывает на истинный смысл представления, происшедшего от слова, которое есть результат внешних объектов,— тот, оказывается, показал, что словесный источник познания есть умозаключение с причинным основанием (собств.— умозаключение с признаком — действием, так как в так называемом причинном умозаключении роль признака или среднего термина играет понятие, выражающее действие известной причины)» (Tathā hi sati bāhyavastunāntarīyakaṁ śabdaṁ darśayatā śabdajaṁ satyārthaṁ darśayitavyam. Tato bāhyārthakāyāc chabdād utpannaṁ vijñānaṁ satyārtham ādarśayatā kāryaliṅgajam anumānaṁ pramāṇaṁ śabdaṁ darśitaṁ bhavati).

создается под влиянием ее и в этом смысле является результатом ее. В причинном же умозаключении понятие, выражающее результат известного действия, играет роль логического основания. Поэтому тот, кто утверждает, что представление, возникающее под влиянием слов, содержит истинный смысл, тот, оказывается, утверждает следующее: слово, рассматриваемое как источник познания, есть умозаключение с причинным основанием, так как оно представляет собою результат внешней действительности [⇐98♣]. Следовательно, тот, кто говорит, что умозаключение не есть источник нашего познания, утверждает в сущности, что мысль, вытекающая из слов, не может быть истинной. Ведь только тому, что не может быть истиной (что представляет собою объект несуществующий), можем мы отказать в названии источника достоверного знания, а не чему-либо другому. [99⇒] Произнося[99] известные слова, говорящий тем самым показывает, что его слова неразрывно связаны с действительностью и этим путем выражают правду. Поэтому существование истинного смысла в представлении, возникшем под влиянием слова, противоречит отсутствию этого смысла, которое требуется доказать. О существовании этого смысла мы заключаем потому, что представление, возникающее под влиянием слова, мы мыслим как результат действительного познания вещей [⇐99].

Итак, вот что в объясняемом месте хочет сказать автор: (утверждать, что умозаключение не есть источник познания, значит отрицать существование истины в словах); положе-

---

[99] Букв. «Из способности (факта) произнесения слова показано, что собственные слова неразрывно связаны с объектом, и таким образом показано, что слова имеют истинный смысл. Поэтому выставляемое тезисом небытие уничтожает бытие умозаключаемое, содержащееся в смысле представления, порожденного словом (умозаключаемое) на основании слова, которое есть воображаемый результат объекта» (Śabdoccāraṇasāmarthyāc cārthāvinābhāvī svaśdo darśitaḥ, tathā ca satyārtho darśitaḥ. Tataḥ kalpitād arthakāryāc chabdāc chābdapratyayārthasyānumitaṁ sattvaṁ pratijñāyamānam asattvaṁ pratibadhnāti). Под 'объектом' здесь разумеется реальный объект, противополагаемый 'не-объекту', т. е. объекту, нами познаваемому на опыте, или объекту, способному слиться со словом. Слово есть воображаемый результат реального объекта; под воображением здесь разумеется мышление, о чем см. чуть ниже.

ние об отсутствии (истины в словах), заключающееся в словах самого говорящего, уничтожается существованием смысла, выводимого из этих же самых слов (слушателем).

Но другие[100] говорят: слово является последствием того намерения (с которым оно произносится). Порожденное им знание (мысль) имеет своим предметом (не действительность, а) это самое намерение. Слова произносятся тем, кто *хочет* (придать им) какой-либо действительный смысл. Хотя мы здесь и говорим, что понятие является аналитическим основанием по отношению к слову, его выражающему, а слово в свою очередь причинным основанием по отношению к действительности, из него познаваемой, но оба эти факта — и тот, что понятие есть аналитический признак слова, и тот, что слово есть результат действия реальных объектов — существуют лишь в нашем мышлении, а не сами по себе. Слушающий мыслит неразрывную связь слова с истинным смыслом, т. е. с действительностью, но внешняя действительность сама по себе, конечно, никогда бы не создала слова. Наоборот, намерение есть действительная причина слова. Но не о ней здесь речь.[101]

Кроме того, нужно заметить следующее по адресу тех, которые видят в слове самостоятельный источник достоверного знания, а не умозаключение, несмотря на то, что они же считают слово за результат того намерения, с которым оно произносится: тот, кто вовсе не считает умозаключения за

---

[100] В следующих словах имеются в виду теория найяиков и вайшешиков. См. во второй части о значении слов.

[101] Букв. «Это неверно, потому что здесь признается, что понятие есть аналитическое основание, а свои слова — причинное основание, (но) воображаемое, а не реальное. А слово есть именно реальный результат намерения. Поэтому не о нем (т. е. не о факте зависимости от намерения) здесь речь» (Tad ayuktaṁ. Yata iha pratīteḥ svabhāvahetutvam svavacanasya ca kāryahetutvaṁ kalpitam iātam, na vāstavam. Abhiprāyakāryatvaṁ ca vāstavam eva śabdasya. Tatas tarhi na gṛhyate). Дхармоттара не отрицает, что произнесение и смысл слова зависят от намерения говорящего. Он даже называет эту зависимость реальной. Но если рассматривать (воображать) слово как источник познания, то он не отличается от умозаключения (мышления) и истина его есть результат истинности тех фактов, которые в нем выражаются. Оттого оно и есть причинное основание (результат действительности).

источник нашего познания, не может дать себе отчета в том, почему дым неразрывно связан с огнем. Он также никогда не объяснит, почему слово неразрывно связано с намерением говорящего. А тот, кто признает неразрывную связь слова с намерением говорящего, должен признать и то, что процесс понимания слова есть не что иное, как умозаключение.[102]

Еще (следует заметить, что) слово произносится для сообщения (другому) познания о вещах внешнего мира: поэтому употребление слов не сопровождается мыслью о неразрывной связи с намерением говорящего.

И еще следует заметить, что самая цель произнесения слов (говорящим) не состоит в том, чтобы сообщить о своих намерениях, но в том, чтобы выразить утверждение бытия объектов внешнего мира. Поэтому, когда произносятся слова, то имеется в виду только их неразрывная связь с истиной — с внешними явлениями, имеющими реальный субстрат,— а не связь их с намерением говорящего.

Вследствие (всех этих соображений) вышеприведенное нами толкование не может быть поколеблено.

55. Таким образом, выделены четыре вида ложного вывода.

Таким образом, слова 'не опровергается' стоят (в приведенном выше определении вывода) для того, чтобы исключить четыре разновидности ложного вывода, которые имеют лишь внешнюю форму такового.[103]

---

[102] Букв. «И что же, подобно тому, как не признающий умозаключения не понимает неразрывной связи дыма с огнем, так же не поймет он и неразрывной связи слова с намерением» (Kiṁ ca. Yathānumānam anicchan vahnyavyabhicāritvaṁ dhūmasya na pratyeti, tathā śabdasyāpy abhiprāyāvyabhicāritvaṁ na pratyeāyati), т. е. тот, кто не допускает, чтобы связь слова с намерением познавалась умозаключением, тот, будучи последователен, не должен был бы допускать и того, что и связь дыма с огнем познается умозаключением. Между тем, найяики признают в последнем случае умозаключение; следовательно, если они желают быть последовательны, то должны признать в слове не особый источник познания, а умозаключение.

[103] Найяики совершенно не признавали существования ложных тезисов или выводов, утверждая, что всякая логическая ошибка лежит в основании, в среднем термине, а не в тезисе (ср. NV. 116—

Теперь автор (желает дать определение вывода с отрицательной стороны) и показать, какой смысл получает (понятие) вывода, если выделить из него все то, что исключается словами, составляющими определение его: он сжато указывает на (понятия), которые следует противополагать (понятию) вывода:

56. Выводом называется такой факт, который противополагается 1) факту, уже доказанному; 2) факту, хотя и недоказанному, но такому, который служит логическим основанием (а не следствием); 3) который сам рассуждающий во время (научного спора) не хочет доказать; 4) не исключительно только тому, который является заранее опровергнутым (другим доказательством). Поэтому является установленным, что определение вывода, выраженное в словах «выводом называется то, что сам рассуждающий признает именно таковым и что не опровергается (другими доказательствами)» — безупречно верно.

Таким образом,— т. е. на основании только что сказанного — мы должны считать (какое-либо положение выводом): во-первых, на основании того, что оно противополагается (положению) доказанному,— т. е. следствием (выводом) называется положение, которому противополагается положение уже доказанное,— ибо доказанное противоположно недоказанному. Но не всякое недоказанное положение может быть выводом: оно может быть таковым, если оно противоположно 1) недоказанному, но приведенному в доказательство; если оно противоположно 2) недоказанному положению, которое сам рассуждающий не хочет доказывать; если оно

---

120). Вайшешики устами Прашастапады признавали пять ложных выводов. По сравнению с упоминаемыми здесь четырьмя ложными выводами у Прашастапады нет третьего вывода, опровергаемого понятием, но зато есть 1) вывод, опровергаемый авторитетом писания, например: 'брахман может пить вино', тогда как, в силу слов писания, он не должен его пить, и 2) вывод, опровергаемый посылкой собственного учения, например, если бы сторонник системы вайшешиков стал защищать теорию аналитического тождества причины и действия, теорию, которую защищала школа санкхья и которую вайшешики никогда не признавали, то он бы стал противоречить посылкам собственного учения (ср. PB. 234).

также противоположно 3) не исключительно лишь выраженному в словах, (а также и подразумеваемому) недоказанному положению,— и если оно противоположно 4) недоказанному положению, которое свободно от вышеупомянутых пяти ему противоположных качеств: которое 1) еще не доказано, 2) (не приводится) как доказательство, 3) которое сам рассуждающий желает доказать, 4) которое может быть и выражено и не выражено в словах и 5) которое не опровергнуто другими доказательствами — есть вывод, определяемый вышеприведенными словами: «(выводом) называется (положение), которое сам рассуждающий признает именно таковым и которое (заранее) не опровергнуто». Такое логическое следствие называется выводом.[104*]

Таким образом, определение вывода является установленным, т. е. выраженным с безупречной (точностью) — в нем нет никакой недосказанности.

[§ 7. НЕПРАВИЛЬНЫЕ ЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ]

Покончив с рассмотрением словесного выражения трех свойств логической связи понятий[105*] и мимоходом затронув вопрос об определении вывода, автор намеревается перейти к рассмотрению неправильных логических оснований и делает приступ в следующих словах:

57. Раньше было сказано, что умозаключение «для других» есть выражение в словах трех свойств логического основания. Теперь (следует заметить), что когда хотя бы одно из этих трех свойств в словах не выражено, то получается ошибочное основание.

Это значит следующее: тот, кто хочет выразить в словах три свойства логического основания, должен это сделать со всей ясностью. Но мысль только тогда бывает выражена ясно, если обращено внимание и на то, что ей противополагается. Действительно, если мы знаем (еще и) то, чего допустить нельзя, то мы хорошо будем знать и противоположное, т. е. то, что допустить можно. Раньше было сказано, что умозаключение «для других» есть выражение в словах трех свойств логического признака. Теперь, т. е. если это так, если этот вид умозаключения (действительно) состоит в сло-

[104*] Букв. «Слово iti значит 'таким образом'» (Itiśabda evamarthe).
[105*] Букв. «трех форм признака».

весном выражении трех свойств логического признака, то когда из этих трех свойств хотя бы одно будет не выражено — слово 'хотя' указывает, что тот же результат получится, если и два свойства не будут выражены,— то получится подобие логического основания, ошибочное основание, а не (действительное) основание.[106] Силлогизм будет иметь недостаток, состоящий в неполноте трех необходимых свойств логического основания.[107*]

Но это произойдет не только в том случае, если одно из трех свойств будет не выражено, а также и тогда, если оно, хотя и выраженное, окажется ложным или сомнительным. Он говорит:

58. Если даже (все три свойства) выражены (то тот же результат получится и тогда), когда хотя бы одно из них оказалось ложным или сомнительным как с точки зре-

---

[106] Выше было указано, что нет необходимости выражать в словах связь основания со следствием непременно и с положительной и с отрицательной стороны, так как, если несомненна прямая их связь, то обратная связь их отрицаний вытекает из нее сама собой. Но теоретически (çikāaṇārtha) нужно помнить, что только тогда неразрывная связь основания со следствием выражена правильно, когда из нее вытекает обратная связь их отрицаний. В данном месте Дхармакирти как будто противоречит своим прежним утверждениям. Он говорит, что все три свойства логического признака должны быть выражены в словах, и если хотя бы одно оставалось невыраженным, то обязательно получится признак ложный. Но этого не следует понимать так, что практически основание со следствием должны быть выражены и с положительной и с обратной стороны. Обыкновенно выражается только одно из этих свойств, но второе обязательно должно из него вытекать. Ср. по поводу неправильных примеров рассуждение автора о неправильно выраженной неразрывной связи. Все это рассуждение направлено против школы найяиков, которые утверждали, что бывают такие случаи логической связи понятий, которые могут быть выражены исключительно только с положительной стороны, а также и такие, где возможна лишь отрицательная связь. Ср. *Jacobi*. S. 466, Athalye, 284 и след. О том, что вывод может быть неправильным вследствие неправильного способа выражения, см. ниже в отделе о неправильных примерах.

[107*] Букв. «(получится) ошибка в доказательстве, именно неполнота трех форм».

ния самого рассуждающего, так и с точки зрения его противника.

На вопрос, кто (является судьей ложности или сомнительности того или другого свойства логического основания), автор отвечает: (логическая связь должна быть ни ложна, ни сомнительна) ни с точки зрения противника, к которому обращаются, ни с точки зрения самого рассуждающего, который выставляет (известное положение).

Затем автор переходит к вопросу о том, какие названия носят ошибочные основания как при сомнительности, так и при доказанной неверности той или другой формы логической связи.[108*]

[§ 8. ОСНОВАНИЕ ЛОЖНОЕ]

59. Если первое из свойств логического основания, его связь с субъектом заключения, ложно или сомнительно, то получается кажущееся логическое основание (которое мы называем) 'ложным' основанием.

Связь логического признака с субъектом заключения означает присутствие его[109] там, где находится этот субъект. Когда доказано, что такой связи нет или что она сомнительна, то получается кажущееся основание, которое мы называем (в отличие от других) термином 'ложного' основания. Так

[108*] Букв. «Затем при ложности или сомнительности какой формы (признака), как называется подобие основания, это он говорит» (Atha kasya rūpasyāsiddhau sandehe vā kiṁsañjñako hetvābhāsa ityāha).

[109] Выше мы видели, что первое из свойств всякого логического признака есть обязательное его присутствие там, где находится объект вывода, что соответствует Аристотелевой меньшей посылке, где малый термин (субъект вывода) соединяется со средним (логическим основанием). Здесь, по-видимому, имеется в виду та формулировка свойств логического признака, или логической связи, которая была сделана в начале отдела об умозаключении «для себя», а не та, которая приведена при определении умозаключения «для других». Из приводимых автором примеров видно, однако, что он имеет в виду первое свойство признака в силлогизме, прямую его неразрывную связь со следствием, которая выражается в общеутвердительной посылке.

как оно ложно, то оно не ведет к познанию связи логического следствия с субъектом вывода. Оно не ведет к познанию ни логического следствия, ни качества, ему противоположного, ни качества, логическая связь которого с субъектом сомнительна;[110] из него ничего не следует — в этом смысле (оно и названо ложным основанием в отличие от обратного и сомнительного основания). Такое значение прямо вытекает из самого названия 'ложное основание'.

Автор приводит (сначала такой пример, в котором основание ложно как с точки зрения самого рассуждающего, так и с точки зрения его противника. Затем будет дан пример такого основания, которое ложно только с точки зрения противника, и наконец такой, где оно ложно только с точки зрения самого рассуждающего, а не противника. Во всех этих случаях получается неправильное основание, которое мы называем 'ложным').[111]

60. Например, когда нужно доказать, что слово невечно (и в доказательство кто-либо вздумал бы ссылаться) на его видимость для глаз, то такое основание будет основанием ложным с точки зрения обеих сторон (т. е. самого рассуждающего и его противника).

'Слово невечно', т. е. когда нужно доказать, что слову принадлежит свойство невечности, то его видимость, способность быть воспринимаемым зрением, есть произвольное основание с точки зрения обеих сторон, самого рассуждающего и его противника.[112]

---

[110] В первом случае кажущееся основание называется ложным, во втором — обратным, в третьем — сомнительным.

[111] Логическое основание должно представлять собою факт, признанный правильным обеими спорящими сторонами; такое требование было выставлено Дигнагой и составляет характерную черту буддийского логического учения. Ср. сопоставления у de la Vallée Poussin. MMK. 35, примеч. (Bibl. Buddh).

[112] Учение о вечности слова (звука как особой субстанции) защищалось школой мимансаков и опровергалось найяиками, вайшешиками, буддистами и другими школами. Ни одна из них не признавала восприятия звука зрением, хотя некоторые, как мы видели выше (примеч. 91), и утверждали, что он не воспринимается слухом. Возможно, что приводимый тут силлогизм не имеет никакого отношения к действительным мнениям ни одной из религиоз-

(Другой пример):

61. Когда нужно доказать, что деревья одушевлены, то (признак) наступления смерти в случае сдирания всей коры — является основанием ложным с точки зрения противника, так как, по его мнению, смерть состоит в прекращении представлений, ощущений и животных отправлений, а всего этого деревья не имеют.

Для доказательства существования одушевления в деревьях секта дигамбаров[113] приводит тот факт, что в случае сдирания коры они умирают. Противники этой секты, буддисты, признают такое основание ложным. Почему? — Автор говорит: (смерть состоит в прекращении) представлений, ощущений и жизни, т. е. животных отправлений. Эти термины надо понимать так: когда рождаются представления (о предметах внешнего мира), их цвете и т. п. качествах, то мы за-

---

но-философских школ Индии, а просто выдуман автором для иллюстрации данного случая. Но возможно также, что он имеет в виду представление древних индийцев о певцах ведических гимнов. Последние (так называемые Iāi) не сочиняли сами этих гимнов, а имели лишь сверхъестественный дар видеть их глазами. Гимны существовали предвечно, певцы же являлись их созерцателями (draāṭṛ).

[113] Положение о том, что деревья одушевлены, защищалось сектой джайнов; здесь специально указывается на дигамбаров — подразделение этой секты. Под противником разумеется буддист. Джайны исходили из мысли об отсутствии объективных признаков одушевления, таких, которые доказывали бы присутствие одушевления в одних субстанциях и отсутствие его в других. Из этого они заключали, что все субстанции одинаково одушевлены, так как в существование одушевления они верили на основании других соображений. Все сущее они классифицировали по душам (jīva): души в камнях, в растениях, в животных и людях. Смерть дерева в случае сдирания с него коры приводилась как частный случай, доказывающий, между прочим, одушевленность деревьев и отсутствие разницы в этом отношении между человеком и деревом. См.: *Jacobi*. Jaina Sutras II, *«Uttarādhyāyana»*, примеч. 206—207. Букв. «представлений, органов чувств и жизни»; под термином āyuḥ здесь, очевидно, разумеется то же, что ниже под термином prāṇādimattvam (76. 1), т. е. наличность таких животных функций, как дыхание, смыкание и открывание глаз и т. д.

ключаем о присутствии в нашем теле, на глазном зрачке и других органах, известных процессов — их-то мы и называем ощущениями.[114] Под животным отправлением понимается обыкновенно дыхание (живых существ). Здесь было бы неправильно называть жизнью то, что под этим словом разумеется в учении (секты дигамбаров). Существенным признаком жизни мы считаем дыхание живых существ.[115] Прекращение, отсутствие этих трех (факторов) составляет сущность смерти, содержание (этого понятия). Буддисты знают лишь такую смерть.[116*]

Если это действительно так, то все же (нужно ответить на вопрос) почему вышеприведенное основание недостоверно?

Он говорит: потому что не подлежит никакому сомнению, что деревья не имеют такого рода смерти, состоящей в прекращении представлений (ощущений и животных отправлений). Поэтому как может тот, кто допускает в деревьях пре-

---

[114] Этими словами имеется в виду указать на разницу в понимании деятельности органов чувств в буддийской и других философских системах. В последних защищалась теория о сверхчувственности самих чувств (atīndriyam indriyam, ср. SS. II. 23; NV. 116. 22). Некоторые школы, особенно санкхья, полагали, что под чувствами следует понимать колебания (vṛtti) особой мыслительной субстанции, которая посредствует между познающей душой и познаваемым объектом. Самый же орган чувства является лишь субстратом (upādhi) колебаний этой субстанции. Буддисты не признают иной деятельности органов чувств, кроме той, которая выражается в известных процессах, совершающихся на нашем теле и сопровождающих представления. О существовании же этих процессов, говорит Дхармоттара, мы заключаем. Слово 'заключаем' употреблено, по всей вероятности, оттого, что, по мнению санкхьяистов, мы узнаем о колебаниях мыслительной субстанции через умозаключение. По мнению же буддистов, мы в этом случае из умозаключения узнаем не более того, что можем узнать и из опыта. Поэтому заключаем ли мы о деятельности органов чувств или воспринимаем ее, результат один и тот же.

[115] О дыхании как признаке живых существ см. ниже [в тексте]. Букв. «потому здесь (признается, что) жизнь имеет своею сущностью дыхание» (Ataḥ prāṇasvabhāvam āyur iha).

[116*] Букв. «так как с точки зрения его (т. е. противника), буддиста, в тезисе содержится только такого рода смерть» (Tathābhūtasya maraṇasyānena bauddhena pratijñātatvāt).

кращение умственной деятельности, не допускать также в них и предшествовавшего существования ее? Таким образом, не допуская в деревьях умственной деятельности, нельзя допустить и ее прекращения.

Но можно возразить: разве мы не называем иссыхания смертью? а оно несомненно встречается в деревьях. Правда! Однако в нашем примере[117♣] логическим основанием является не одно лишь высыхание, а такого рода смерть, которая зависит от существования умственной деятельности, причем прекращение последней зависит от (предшествовавшего) ее существования. Поэтому та смерть, которая приводится как логическое основание, в деревьях невозможна, а та, которая возможна и состоит в иссыхании, не приведена в качестве логического основания. Последователь учения дигамбаров приводит в качестве логического основания все, что называется смертью, не различая, находится ли оно в неразрывной связи с соответственным логическим следствием или нет. Из этого следует, что философ этот не имеет (надлежащего) понятия о смерти, приводимой в качестве логического основания, и вследствие этого[118♣] считает возможным (называть смертью) то, что есть иссыхание, так как он указывает на смерть деревьев, состоящую лишь в иссыхании. Противник же знает (в чем состоит наступление смерти), и потому с его точки зрения (факт иссыхания деревьев при сдирании с них коры) есть ложное основание.

Таким образом, рассуждающий не должен в доказательство защищаемого им положения ссылаться на факт, которому противник не придает никакого значения.

[119♣⇒] Но[119♣] бывают и такие случаи, когда рассуждающий с точки зрения того учения, которого он придерживается, не признает справедливости фактов, на которые он все же ссылается. При этом он имеет в виду такого противника,

---

[117♣] Букв. «здесь».

[118♣] Букв. «вследствие незнания (для него) является установленной (смерть), вся сущность (*rūpa*) которой состоит из высыхания» (ajñānāt siddhaṁ śoṣarūpam).

[119♣] При переводе это место распространено. Букв. «Когда же рассуждающий также знает (т. е. знает, что факты, на которые он ссылается, не считаются доказанными в той системе, которой он придерживается), тогда и для рассуждающего (основание) должно быть ложным; вот правило».

который со своей точки зрения считает эти факты доказанными. Его цель в таких случаях состоит в том, чтобы доказать своему противнику известное положение, исходя из фактов, которые тот считает установленными. Мы принимаем за правило, что если известное основание является ложным с точки зрения самого рассуждающего, то и заключение не может иметь для него никакого значения, так как, по нашей теории, для доказательства любых положений нужно исходить из фактов, справедливость которых признается обеими сторонами.

В следующем примере сторонник системы санкхья старается навязать буддисту свою теорию бессознательных душевных явлений, причем он ссылается на факты, справедливость которых признается только буддистами [⇐119♣].

62. Когда для доказательства того, что радость и т. п. (душевные явления) бессознательны, приводится как основание тот факт, что они имеют начало или что они не вечны, то эти основания ошибочны с точки зрения самого рассуждающего, если он сторонник философской школы санкхья.[120]

[120] Философская школа санкхья доказывает, что душевные явления сами по себе бессознательны и что сознание составляет сущность особой духовной субстанции, которая не подвержена переменам и не может поэтому испытывать ни горя, ни радости; см. выше примеч. 86. Чувства радости и горя и т. п., как мы видели, представляют собой, с буддийской точки зрения, особые состояния нашего сознания, которые сопровождают каждое восприятие. Из них слагается сознание своей личности, своего «я», которое необходимо должно сопровождать каждое представление для того, чтобы последнее могло быть сознанным. Дхармоттара говорит, что чувства имеют начало и что они не вечны. Это значит, что они существуют как явления и что они не имеют длительного бытия во времени. Что начало (utpatti) объектов есть только явление их постольку, поскольку они даны нашей чувственности (pratītyotpannāḥ), а не действительное их объективно-реальное бытие (notpannāḥ svabhāvataḥ), составляет основное положение буддийского мировоззрения. Ср. PP. 9. 5. Другое, столь же основное и связан-ное с предыдущим положение состоит в том, что не существует длительного бытия во времени, так как синтез моментов во времени есть результат самодеятельности нашего мышления. Этими двумя ос-

новными положениями буддийской философии санкхьяисты и желали воспользоваться для того, чтобы доказать буддистам, что и, с их, буддийской, точки зрения, чувства должны быть признаны бессознательными сами в себе. Чувства являются такими же моментами нашей внутренней жизни, нашей чувствительности, как восприятие и представление. Санкхьяист и говорит буддисту: если так называемые внешние объекты, которые всеми признаются не имеющими сознания, суть не что иное, как явления, объективированные представления, то ты должен признать, что и чувства — такие же явления — так же бессознательны. Автор выставляет как правило, что если рассуждающий не верит в доказательную силу известных аргументов, то он не должен на них ссылаться. Понятие ложного логического основания относительно: оно может быть ложно для всех людей или только с известной точки зрения. Сторонник санкхьи хочет доказать, что чувства сами по себе не имеют сознания, и при этом ссылается на аргумент, признаваемый только буддистом. Он имеет в виду прижать буддиста к стене и, доказав, что чувства сами по себе сознания не имеют, заставить его допустить существование души. Но буддисты отвечали, что только тогда можно ссылаться на буддийские аргументы, когда знаешь их доказательную силу: когда знаешь, как буддисты доказывают непостоянство, относительность, нереальность всего сущего (что все сущее есть только явление, которое неизвестно откуда взялось и куда исчезло) — тогда нельзя принудить [противника] к признанию существования души. Для объяснения взаимодействия души и тела система санкхья строила теорию, до известной степени напоминающую теорию предустановленной гармонии. Она признает бытие только двух субстанций — материи и духа,— взаимодействие между ними невозможно, поэтому не существует таких процессов, которые были бы с одной стороны духовны, с другой материальны. Из материи путем эволюции рождается весь видимый мир, но эволюция эта только кажущаяся, ибо действия заранее существуют в своих причинах, и то, что мы считаем за действие, есть в действительности лишь манифестация единой субстанции — материи. Материя бессознательна, так как сознание составляет сущность духовного начала, но она объединяется особой (производной) мыслительной субстанцией, колебания которой соответствуют каждому нашему представлению и чувству. Сами по себе эти представления (колебания) бессознательны, не духовны, но они способны отражать на себе сознательность субстанции духовной, подобно зеркалу. Буддисты же, напротив, утверждали, что наши представле-

'Бессознательны радость и т. п. душевные явления' — т. е. чувство радости, чувство горя и др. Когда нужно доказать их бессознательность, то в доказательство приводится тот факт, что они имеют начало, или то, что они не вечны. То, что имеет начало, и то, что не вечно (имеет конец), не представляет собою сознания, как например, цвет и другие объекты внешнего мира. Радость и другие (чувства) действительно имеют начало и[121*] не вечны, поэтому они не могут представлять собою сознания. Сознательность представляет собою сущность вечного духовного начала.[122*] Наличность происхождения и невечность приводятся здесь в качестве оснований не в совокупности, а независимо друг от друга.

(Доказательную силу) обоих этих оснований сам рассуждающий, представитель философской школы санкхья, не считает установленной (но он тем не менее ссылается на них), потому что имеет в виду (особого) противника (полагая), что следует приводить такие доказательства, которые противником считаются за несомненные. Противник же (буддист) признает происхождение объектов, т. е. (возможность) нача-

---

ния не озаряются никакой посторонней им субстанцией, а сами освещают и себя и все окружающее, подобно лампе (pradīpavat), которая освещает и себя и все окружающее. Таким образом, и санкхья и буддисты одинаково утверждали, что наши чувства сами по себе бессознательны — бессознательны в том смысле, что в них мы не можем видеть проявления самостоятельной духовной субстанции. Но доказательства, приводившие к этому результату, в обеих системах совершенно противоположны. Санкхья признает существование особой познаваемой и познающей духовной субстанции; та хотя не может действовать на материю (иначе санкхья должна была бы признать материю и дух за одно и то же, так как причина тождественна с действием), но материя может ее отражать, дух освещает (prakāçayati) материю. Буддисты же утверждали, что само наше познание освещает и самого себя и весь мир (svayamprakāça); последний существует лишь постольку, поскольку он освещается, познается нами. Поэтому наши чувства, удовольствие и пр. суть такие же представления, как представления объектов внешнего мира, они суть явления, которые происходят из ничего и исчезают бесследно.

[121*] Букв. «или» [vā, т. е. vel].

[122*] Букв. «сознательность же есть своя форма души» (Caitanyaṁ tu puruāasya svarūpam).

ла вещей, раньше вовсе не существовавших, и невечность, т. е. бесследное исчезновение объектов, имеющих бытие. Эти два положения не признаются в философской системе санкхья. И в нашем примере сам рассуждающий (который приводит) эти доказательства, считает их ошибочными, так как он не признает доказательной силы ни за фактом происхождения, ни за невечностью. Если бы он (потрудился) узнать те (неопровержимые) доказательства, на которых основана теория невечности (всего сущего) и происхождения (всего как явления), то эти факты не были бы в его глазах ошибочными основаниями! Поэтому, так как сам рассуждающий совершенно не знает тех соображений, на которых основана наша теория (то он не имеет права ссылаться на упомянутые доказательства); для него они являются доказательствами ложными.

(Таким образом, мы рассмотрели такого рода ложные логические основания, которые происходят от доказанной ошибочности первого из свойств всякого логического основания — его обязательной связи с субъектом вывода. Но тот же результат получается и тогда, когда существует сомнение относительно этого свойства).

Переходя к такому ложному основанию, которое обусловливается сомнительностью (первого свойства всякого логического основания), он говорит:

63. Равным образом, если существует сомнение относительно (первого из свойств) логического основания самого по себе или относительно того субстрата, из которого оно вытекает, то получается также основание ложное.

Если (первое свойство) основания само по себе сомнительно, то получается основание ложное. То же (получается и тогда, когда возбуждает сомнение) субстрат логического основания. Субстратом основания здесь называется следующее. Когда связь данного основания со следствием, из него выводимым, сама по себе не возбуждает никакого сомнения, то может все же случиться, что сомнение вызывается применением этой связи к данному случаю, к субстрату умозаключения. Это бывает в тех случаях, когда одновременно возможны несколько таких субстратов. Если бы в любом из них основание несомненно находилось, то несомненно находилось бы в нем и следствие. Если же мы сомневаемся, находится ли действительно в каком-нибудь из них данное основание, то

мы должны сомневаться также в том, находится ли там следствие. Поэтому такое основание, верное само по себе, будет сомнительным в данном случае.[123]

Он сначала дает пример такого ложного основания, которое сомнительно само по себе.

64. Например, если кто-либо стал бы указывать для доказательства присутствия огня (не на дым, а на) нечто такое,[124] что можно принять и за туман, то получается ложное основание вследствие того, что оно сомнительно.

Туман здесь упоминается примерно; речь идет о протяженном теле, которое возбуждает сомнение (дым ли то), или туман, или (что-либо другое). Протяженным телом называется известное соединение элементов материи, земли и других.[125*] Если бы кто-нибудь вздумал принять такое тело за (несомненное) доказательство присутствия огня, то это было бы основанием ложным.

---

[123] Букв. «Субстратом основания называется такой объект, на который основание опирается, который тоже может быть субъектом вывода, который является излишним вместилищем для логического основания, ибо, находясь в нем, логическое основание зависело бы (собств. 'опиралось бы') от него так, что доказывало бы (наличность в нем логического следствия). При сомнении в субстрате сомнительно и (основание)». Из приводимого ниже примера ясно, что автор хочет сказать, если крик павлина (логическое основание) доносится из места, где есть несколько пещер, то мы не можем наверное знать, из которой именно пещеры он доносится, так как имеется несколько излишних «вместилищ» логического основания, т. е. пещер, и, таким образом, первое свойство всякого логического основания, его обязательная наличность в субъекте вывода, подвергается сомнению, а это обстоятельство дает ложное заключение. Ср. NVTT. 27. 7.

[124] Букв. «на собрание элементов материи». Умозаключение от присутствия дыма к присутствию огня есть школьный пример причинного заключения у буддистов — умозаключения вообще в других школах. Значение его заключается в том, что за дым легко ошибочно принять туман, и тогда заключение о присутствии огня будет не верно. Ср. PB. 238. 15, ср. также NBT. 39. 17 и след.

[125*] Букв. «элементов, т. е. земли и других, собрание, т. е. соединение».

Тут разумеется вот что: если мы видим дым и сомневаемся, не туман ли это или что-нибудь (в этом роде), то (мы не в праве заключать о присутствии огня). Такой признак был бы ложен, так как в этом случае мы не мыслили бы дыма в той форме, которая доказывает (присутствие огня). Тот дым, который мы с уверенностью мыслим именно как дым (а не туман), доказывает присутствие огня, потому что он происходит от огня; но если мы сомневаемся (дым ли перед нами или нет), то мы не можем заключать (о присутствии огня). Получается логическая ошибка, которую мы называем 'ложным' основанием (в отличие от оснований неопределенных и обратных).

(Затем он дает пример такого основания, субстрат которого сомнителен).

65. Например: в этой пещере должен находиться павлин, потому что слышен его крик.

Слова 'в этой пещере' содержат субъект вывода. Пещерой называется некоторое пространство на земле, скрытое (выступающей) сверху частью горы, которая надвинулась в горизонтальной плоскости. (Присутствие) 'павлина' есть вывод, который требуется доказать. Слова 'потому что слышен его крик' содержат логическое основание. Под криком павлина разумеется издаваемый им звук «ке-ка». При каких обстоятельствах признак этот будет ошибочен (не сам по себе, а вследствие неизвестности) того места, откуда он доносится? Он говорит:

66. Тогда, когда возможна иллюзия относительно того места, откуда этот крик доносится.

Когда[1264] возможна ошибка, т. е. иллюзия, относительно того места, из которого крик павлина доносится, тогда (признак этот) будет ошибочен (на основании сомнительности) своего субстрата. Когда при большом количестве смежных пещер возможна ошибка относительно места, откуда доносится крик павлина (когда мы сомневаемся), из этой ли пещеры доходит он до нас или из другой, тогда признак этот

[126] Этим словам предшествует словесное объяснение: «здесь упоминается место, откуда долетает, доносится, доходит крик павлина».

(сам по себе верный) будет ложен по тому месту (к которому он применен).[127]

Когда объектом умозаключения является такой объект, существование которого ничем не доказано, то всякое основание в применении к нему будет ложным. Он приводит пример такого основания.

67. Равным образом, когда субъектом вывода является понятие о таком объекте, существования которого мы не признаем, то всякий его предикат будет ложным.[128] Например, когда, желая доказать, что (человеческая) душа всеобъемлюща (ссылаются на) тот факт, что свойства ее могут быть наблюдаемы решительно везде (то такое основание будет также ложно).

Душа все проникает, везде находится, т. е. она всеобъемлюща (не заключена в какое-нибудь определенное пространство). Когда всеобъемлемость человеческой души должна быть доказана, то логическим основанием служит то обстоятельство, что свойства ее могут быть наблюдаемы (решительно) везде. Свойствами души признаются радость, горе, желание, ненависть и т. п. чувства. Их можно наблюдать во всяком месте. Это обстоятельство (и служит в данном примере логическим основанием).

Но свойства не могут существовать без субстрата, ибо они неразрывно связаны с последним. Душа же недвижима. По-

---

[127] Позднейшая индийская логика приняла этот вид ложного основания, по крайней мере по названию, в свой канон логических ошибок. Школьным примером его обыкновенно приводится следующее умозаключение: «лотос на небе душист, потому что он лотос», где понятие лотоса на небе, будучи субъектом вывода, препятствует сделать какое-либо заключение, так как оно ложно в своем субстрате, т. е. находится в месте, где его не может быть. Ср. *Jacobi*. S. 473.

[128] Букв. «равным образом, когда субъект вывода не установлен (или не доказан), то и основание ложно» (Dharmyasiddhāv apy asiddhaḥ). Термин asiddha означает 'непознаваемый эмпирически'; можно его также переводить: 'несуществующий, нереальный (для нас), недоказанный, неустановленный, невозможный, немыслимый'. Смысл этого правила, следовательно, тот, что если речь идет о понятии сверхопытном, метафизическом, то всякое основание будет ложно.

этому, если бы она не была всеобъемлюща, то каким образом можно было бы наблюдать в Центральной Индии такие же радости и другие чувства, какие наблюдаются в Декане? Поэтому душа вездесуща. С нашей буддийской точки зрения, сама (человеческая) душа (как особая субстанция) недоступна (для нашего познания), тем более недоступен для понимания факт повсеместного восприятия свойств этой субстанции. А раз этот факт непознаваем, то мы имеем в нем основание ложное.[129] Разница между (этим последним видом ложного

[129] По учению школы найяиков, душа есть неделимая субстанция, имеющая известные качества. Качества эти суть человеческие чувства: желание, ненависть, удовольствие, горе и т. п. Так как душа есть субстанция неделимая, то она может быть или атомом, или всеобъемлющей. Что душа не атом, доказывается тем, что качества ее, например удовольствие или приятное ощущение, одновременно чувствуются во всем теле. На этом основании секта джайнов проповедовала, что человеческая душа имеет такой же объем, как и тело. Но так как душа есть субстанция простая, то найяики считали необходимым допустить, что она всеобъемлюща и вечна. В понимании этой всеобъемлемости найяики сильно расходились с пантеистами (ведантой). Последние утверждали, что единичной души не существует, что истинное бытие свойственно только всеобъемлющей духовной субстанции, которая не имеет никаких качеств. Найяики же утверждали, что человеческая душа есть всеобъемлющая субстанция, подобно времени и пространству, которые, будучи всеобъемлющими, все же существуют и как отдельные, ограниченные тела, и как отдельные, ограниченные величины времени. На это делалось (чарваками?) такое возражение. Если каждая человеческая душа всеобъемлюща, а чувства человеческие суть свойства этой всеобъемлющей души, то каждая душа должна одновременно находиться во всех человеческих телах, и, таким образом, каждый человек должен был бы чувствовать то, что чувствуют все люди: удовольствие, испытываемое человеком, живущим в Декане, должно было бы чувствоваться человеком, живущим в Центральной Индии. Отвечая на это возражение, найяики утверждали, что человеческая душа, хотя и вездесуща, не испытывает ничего сама по себе, а только через соприкосновение с внутренним органом (мозгом?); а каждое тело имеет свой особенный внутренний орган (manas). Таким образом, по учению этой школы, душа должна быть субстанцией простой, а следовательно, и качества ее должны быть всеобъемлющи. Счастье и горе, где бы они на земле

основания и предшествовавшим состоит в том, что в предшествовавшем случае сомнение относится не к самому объекту вывода, а) только к тому месту, где он мог бы находиться, тогда как теперь сомнение возбуждает (вопрос, существует ли вообще самый этот) объект.

Итак, когда одно (первое) из свойств (всякого логического основания) — его прямая связь с объектом вывода — возбуждает сомнение, то получается ошибочное основание, которое мы назвали ложным.

[§ 9. ОСНОВАНИЕ НЕОПРЕДЕЛЕННОЕ]

Если таким же образом ошибочным будет только одно второе свойство основания,[130] именно отсутствие его в предметах неоднородных, то получается ошибочное основание, которое мы называем 'неопределенным'.

68. Если таким же образом одно (второе) свойство основания — отсутствие его в предметах неоднородных — не доказано, то получается ошибочное основание, называемое 'неопределенным'.

Такое[131*] логическое основание, которое не ведет к определенному познанию, из которого нельзя сделать вывода, ни прямого, ни обратного, которое, наоборот, ведет лишь к сомнению в том и другом, к сомнению как в существовании

ни встречались, представляют собою одно целое, но в общение с каждым отдельным телом входят при посредстве внутреннего органа. Верный своей критической точке зрения, буддист говорит, что само по себе это рассуждение может быть и безупречно, но оно чисто диалектическое, само понятие души как неделимой субстанции есть понятие метафизическое, нашему познанию недоступное (asiddha), а потому все, что мы будем утверждать, исходя из такого понятия, будет ложно. Ср. Athalye, 142—144.

[130] Т. е. второе свойство будет или ложным или сомнительным, а первое будет правильным. Под вторым свойством тут разумеется обратная связь между отрицаниями следствия и основания или превращение общеутвердительной посылки.

[131*] Следует словесное объяснение: «определенным называется тот, цель которого несомненна, который имеет один конец (цель); не несомненный есть неопределенный».

вывода, так и в существовании качества, ему противоположного,— называется ‘неопределенным’.[132]

Автор дает пример.

69. Например, когда нужно доказать, что слову свойственны невечность и другие качества, то способность быть познаваемым и прочие качества встречаются везде, и в однородных, и в неоднородных предметах (и потому они суть основания неопределенные).

(В этом примере логическим следствием являются) ‘невечность и другие качества’. Под словами ‘другие качества’ подразумеваются: 1) отсутствие неразрывной связи с усилием, 2) существование этой связи, 3) вечность.

(Логическим основанием служат) ‘способность быть познаваемым и прочие качества’. Под словами ‘и прочие качества’ разумеются: 1) невечность, 2) (еще раз) невечность, 3) непротяженность. Когда следует доказать, что подлежащему вывода — слову — свойственны невечность и другие три качества, то способность быть познаваемым и (прочие три) качества будут признаками неопределенными, так как необходимое отсутствие этих четырех качеств (играющих роль логических оснований) в предметах неоднородных, ничем не доказано.[133]

(Действительно, возьмем первую пару приведенных качеств):

Слово не вечно,
потому что оно доступно нашему познанию,
подобно, например, горшку (объекту невечному)
и в противоположность пространству (объекту вечному).

Качество познаваемости мы встречаем как во всех однородных (т. е. невечных предметах, например в горшке), так и

---

[132] Ниже мы увидим, что обратный признак доказывает то, что противоположно выводу, который имеется в виду доказать; он дает, следовательно, результат все-таки определенный, тогда как то основание, о котором будет сейчас речь, не дает никакого определенного результата, а порождает лишь сомнение.

[133] В приводимом примере четыре следствия нужно соединить с четырьмя основаниями попарно, тогда последние будут признаками неопределенными.

во всех неоднородных (т. е. вечных объектах, как например, в пространстве; поэтому приводимое здесь основание есть основание неопределенное).

(Возьмем вторую пару качеств):

Слово не имеет неразрывной связи с человеческим усилием,
потому что оно не вечно,
подобно (с одной стороны) горшку (в котором эта связь есть) и в отличие от[134a] молнии (в которой ее нет).

Качество невечности встречается отчасти в неоднородных предметах, например в молнии, и не встречается (в другой части их, например) в пространстве. С другой стороны, оно обнимает собой все однородные предметы, ибо встречается во всех объектах, начало которых связано с человеческим усилием.[135]

(Возьмем третью пару качеств):

[136⇒] Слово неразрывно связано с усилием человека,
потому что оно не вечно,
подобно горшку
и в отличие от молнии и пространства.

Примером горшка, который неразрывно связан с усилием его создателя, оправдывается первое условие логической связи — существование основания в объектах однородных. Но ссылкой на отрицательные примеры молнии и пространства вовсе не оправдывается второе ее условие — отсутствие основания в объектах неоднородных. Действительно, и молния и пространство не зависят от усилия человека, следовательно, относятся к числу объектов неоднородных. Второе же свойство логической связи в силлогизме требует, чтобы основание обязательно отсутствовало во всех неоднородных объектах. Между тем, в данном случае основание 'невечность' отсутствует только в некоторых из них, например в пространстве, которое считается объектом вечным. Молния же,

---

[134a] Букв. «подобно» (-vat).

[135] Следовательно, первое свойство логического основания оправдывается опытом, второе же — обязательное отсутствие основания во всех неоднородных предметах — не оправдывается, вследствие чего получается основание не 'ложное', а 'неопределенное'.

несмотря на то, что не зависит от воли человека, не вечна, а мгновенна. Таким образом, в данном примере логическое основание действительно встречается в объекте вывода и во всех однородных объектах, но не отсутствует во всех объектах неоднородных, а отчасти встречается и в них. Когда одно свойство логического основания является доказанным, а второе нет, то получается вывод неопределенный. Нельзя сказать, что такое основание ложно, т. е. нельзя прямо доказать его ложности, нельзя сказать, что оно есть основание обратное, доказывающее как раз противоположное тому, что имеется в виду доказать. Оно просто неопределенно.[136]

---

[136] Переведено распространенно. Букв. «Вследствие невечности слово неразрывно связано с усилием, как горшок и как молния с пространством. Так невечность встречается (в слове и) в одной части объектов неоднородных, встречается в молнии и т. п., но не в пространстве и т. п. Она обнимает однородные объекты, так как встречается везде в том, что неразрывно связано с усилием. Вечно слово, потому что нематериально (непротяженно), подобно пространству и атому и подобно движению и горшку. Вот нематериальность встречается отчасти в обеих (категориях объектов). Она встречается в одной части обеих (категорий), в пространстве и движении. В атомах же — части однородных, и в горшке и т. п.— части неоднородных объектов — не встречается, так как горшок, атом и т. п. материальны: а вайшешики считают атомы вечными, оттого они относятся к объектам однородным. Отсутствие четырех этих качеств вывода, в объектах однородных, ложно. Отсюда и неопределенность» (Anityatvāt prayatnānantarīyakaḥ śabdo ghaṭavad vidyudākāśavaç ca. Ity anityatvaṁ vipakāaikadeśavṛtti, vidyudādāv asti nākāśādau. Sapakāavyāpi, sarvatra prayatnāntarīyake bhāvāt. Nityaḥ śabdo 'mūrtatvād ākāśaparamāṇuvat karmaghaṭavac ca. Ity amūrtatvam ubhayaikadeśavṛtti. Ubhayor ekadeśa ākāśe karmaṇi ca vartate. Paramāṇau tu sapakāaikadeśe ghaṭādau ca vipakāaikadeśe na vartate. Mūrtatvād ghaṭaparamāṇuprabhṛtīnām. Nityās tu paramāṇavo vaiśeāikair abhyupagamyante. Tataḥ sapakāāntargatāḥ). Под материальностью разумеется тело протяженное. Термин ākāça означает собственно не 'пространство', а 'эфир', так как пространство обозначается особым термином (diç). В системах ньяя и вайшешика эфир считается вечным, всеобъемлющим, единым и нематериальным. Последнее свойство приписывается ему потому, что он всеобъемлющ, а все такие объекты считаются нематериальными, так как материальность определяется как обладание определенным ограни-

(Возьмем наконец четвертую пару качеств):

Слово вечно,
потому что оно непротяженно,
подобно вечным пространству и атомам
и в отличие от невечных движений и горшка.

В этом примере мы имеем такой случай, где логическое основание — отсутствие протяжения — встречается в одной части как однородных, так и неоднородных объектов и отсутствует в другой части обеих этих категорий объектов. Действительно, пространство и атомы считаются объектами вечными. Вечность атомов доказывается философской школой вайшешиков. Но пространство непротяженно, т. е. не имеет определенного, ограниченного объема, а атомы — суть тела протяженные. Это обстоятельство, однако, еще не препятствует правильности умозаключения, так как по нашей теории логическое основание должно встречаться только в части однородных объектов, а не во всех их. Второе условие всякой логической связи требует отсутствия основания во всех неоднородных объектах. Движение и все объекты, созданные людьми, как например горшок, признаются невечными, следовательно, они относятся к категории объектов неоднородных. Движение, кроме того, считается не имеющим определенного протяжения. Наоборот, такие объекты, как горшок, являются телами протяженными. Таким образом, логическое основание — отсутствие протяжения — встречается в части объектов неоднородных, т. е. второе свойство логической связи в данном примере ложно; а само логическое основание в таких случаях бывает (не ложно, а) неопределенно. Нельзя положительно утверждать, что оно ложно; из него

ченным протяжением или как такая субстанция, которая способна иметь движение. Эфир непосредственно нами восприниматься не может, но о существовании его мы должны заключать из того, что он является носителем звука; последний составляет его качество. Мы употребляем термин ‘пространство’, так как определения пространства и эфира только тем и отличаются, что последний является носителем звука. В системе санкхья, которая, вероятно, впервые ввела в употребление термин ‘эфир’, он обозначал особую субстанцию, в которой объединялись и время и пространство. Ср. Athalye, 126 и след.

просто ничего не вытекает, и потому оно относится к разряду оснований 'неопределенных' [⇐136].

Итак, все четыре вышеприведенных примера имеют одну общую черту — отсутствие логического основания в категории объектов противоположных является недоказанным. В первом из них основание встречается во всех, как однородных, так и противоположных объектах. Во втором оно встречается в части однородных и во всех неоднородных объектах. В третьем оно встречается во всех однородных и в части неоднородных. Наконец, в четвертом оно встречается в части как однородных, так и неоднородных объектов. Во всех таких случаях получается 'неопределенное' логическое основание.

70. Также и при сомнительности (второго) свойства логического основания получается основание неопределенное.

Подобно тому, как неопределенное основание получается вследствие ложности второго условия (логической связи), оно также получается и тогда, когда это второе условие, т. е. отсутствие основания во (всех) однородных объектах, вызывает сомнение.

71. Например: если мы хотим доказать, что такой-то человек, которого мы имеем в виду, не всеведущ, или что он подвержен любви и другим страстям, тогда слова и тому подобные (признаки будут сомнительными основаниями, так как) сомнительно, отсутствуют ли они в объектах противоположных.[137]

---

[137] Приводимый здесь силлогизм для иллюстрации сомнительно-неопределенного основания имеет отношение к спору между брахманистами и буддистами по вопросу об авторитете их священного писания. Брахманисты считали, что их священное писание — веды — существует предвечно (мимансаки) или что оно создано одновременно с созданием мира (найяики). На этом основании они приписывали ему неоспоримый авторитет в вопросах, которые недоступны непосредственному познанию человека. Буддийское же писание как созданное человеком (сами буддисты не отрицали, что Будда был человеком) такого авторитета иметь не может. Буддисты со своей стороны не верили ни в вечность «слова», ни в вечность брахманского священного писания. Авторитет

своего священного писания они основывали на том, что оно исходит от Будды. Будда был человек всеведущий. На вопрос, на чем основано мнение о всеведении Будды, его последователи, по крайней мере некоторые, утверждали, что Будда сам называл себя всеведущим, а так как он не имел никаких страстей, то он не мог этого сказать из хвастливости, а сказал потому лишь, что это была истина. На это рассуждение мимансаки отвечали, что любой человек мог бы сделать такое же утверждение, как и Будда, и оно не было бы менее основательным; ведь всякий может ответить буддисту следующее: «Будда не всеведущ, потому что я это утверждаю; что я действительно это утверждаю, несомненно для всякого, кто меня слышит, тогда как говорил ли еще Будда те слова, которые ему приписывают, неизвестно; можно в этом сомневаться. Таким образом, твое рассуждение сомнительно, а не мое».

По мнению мимансаков, отсутствие всеведения есть существенный признак всякого человеческого существа. Непогрешимое священное писание не может быть поэтому созданием человека; оно должно существовать вечно, независимо от какого-либо создания, или быть создано Богом. Мимансаки утверждали, что оно существовало вечно, еще до сотворения мира. Найяики утверждали, что оно было создано Богом одновременно с созданием мира. В ответ на это Дхармакирти говорит, что из факта отсутствия у людей всеведения нельзя сделать никакого заключения. Правильное умозаключение было бы возможно только тогда, если бы мы действительно знали, что люди не имеют определенного всеведения, т. е. такого всеведения, которое было бы известно нам из опыта. Но так как такое всеведение никому неизвестно, то мы лишены возможности определенно утверждать про кого бы то ни было, что он не всеведущ. Говорить, что такой-то не всеведущ, потому что он человек, все равно, что утверждать, что он не всеведущ, потому что не всеведущ. Из рассуждений Дхармакирти, таким образом, косвенно следует, что никто не имеет права определенно утверждать, что Будда не всеведущ, потому только, что он был человеком. Для этого предварительно следовало бы точно определить, о каком всеведении вообще идет речь. С другой стороны, из слов Дхармакирти следует и то, что мы не можем приписывать Будде такого всеведения, которого даже и представить себе нельзя. В каком смысле понимал он всеведение Будды и авторитет буддийского писания, не видно из данного сочинения. В других его сочинениях, вероятно, были рассуждения на эту тему. Против всеведения Будды говорится в ÇV. 84 и след. (см. коммент.).

'Отсутствие всеведения' есть вывод, который требуется доказать. 'Такой-то человек, которого мы имеем в виду', т. е. которого говорящий имеет в виду, есть субъект вывода. Слова 'подвержен чувству любви и другим (страстям)' содержит в себе другой вывод (из того же основания). Под другими страстями здесь разумеются остальные (три главные страсти): злоба (стяжание и гордость). Слово 'или' показывает, что это второе качество нужно рассматривать отдельно от первого.

Таким образом, когда речь идет о таких логических выводах, как 'отсутствие всеведения' или 'существование страстей', то дар слова и тому подобные признаки будут основаниями неопределенными. Под 'тому подобными признаками' разумеются здесь (другие признаки человека, как дыхание), открывание и закрывание глаз и т. п.

(В объясняемом предложении далее) сказано, что отсутствие этих признаков в объектах, противоположных (объекту данного умозаключения), возбуждает сомнение. Противоположными объектами (в данном случае) будут те, которые отличаются всеведением, так как объектом умозаключения является человек, всеведением не обладающий. Обладают ли (существа всеведущие) даром слова и другими признаками обыкновенных людей, мы не знаем, можем в этом лишь сомневаться. Оттого мы и не можем по отношению к какому бы то ни было говорящему человеку с определенностью утверждать, всеведущ он или нет. Дар слова есть признак неопределенный.

[138⇒] Но мы[138] предвидим такое возражение: человека говорящего и всеведущего никто не наблюдал. Поэтому мы мо-

---

[138] Переведено распространенно. Букв. «Но разве всеведущий говорящий *не* не воспринимается, так почему же речь сомнительна во всеведущем?» (Nanu ca sarvajño vaktā nopalabhyate. Tat kathaṁ vacanaṁ sarvajñe sandigdham). Для понимания этого места нужно помнить следующее обстоятельство. Школа найяиков, а за ней и школа вайшешиков учили, что возможен вывод из чисто отрицательных примеров, что, например, наблюдая животные функции у живого тела, мы только на основании того, что никто не сомневается в неодушевленности тел, животных функций не имеющих, можем заключить, что оно имеет душу. Так и тут, на основании принципов этих школ, мы имели бы право заключить, что существо, не обладающее даром слова и другими отличительными

жем прямо отрицать всеведение людей; а из этого будет следовать, что существа, не обладающие даром слова и другими отрицательными признаками человека, всеведущи. Сомнения быть не может, ибо мы положительно знаем, что люди не всеведущи, следовательно, отсутствие всеведения неразрывно свя-зано с даром слова и другими отличительными признаками человека. Раз дара слова нет, то не может быть отсутствия всеведения, а должно быть положительное всеведение.

На это возражение наш автор отвечает, что именно поэтому,— именно потому, что всеведения у людей говорящих никто не видал, приводимое основание является сомнительным и неопределенным. Во втором отделе было доказано, что отрицание того, чего никто никогда не видел, ведет лишь к сомнению, а не к знанию. Такого рода отрицательное суждение, как 'всеведения у людей никто не видел', не позволяет сделать никакого заключения [⇐138].

Автор говорит:

72. Если мы имеем отрицательное суждение такого рода: 'всеведущего говорящего человека мы не видим ни вообще, ни в каком-либо частном случае' — то оно ведет лишь к сомнению, так как имеет своим предметом отрицание того, чего и нельзя было бы никогда наблюдать. Поэтому[139*] мы можем лишь сомневаться в том, отсутствуют ли дар слова и тому подобные качества (у

признаками человека, обладает всеведением только потому, что говорящие и обладающие страстями люди таковым всеведением не обладают. Последнее обстоятельство, т. е. отсутствие всеведения у говорящих людей, было бы в таком случае отрицательным примером по отношению к тезису — всеведению неговорящих существ. В данном случае тезисом является отсутствие всеведения у людей говорящих,— на том основании, что неговорящие существа будто бы все знают. Первое условие всякой логической связи в данном случае оправдывается на деле. Действительно, люди, не обладающие всеведением, говорят. Но второе условие — отсутствие основания во всех однородных предметах, т. е. отсутствие дара слова у всех тех, которые обладают всеведением,— возбуждает сомнение. Мы этого знать не можем, и потому основание неопределенно.

[139*] Букв. «Так как (оно) есть причина сомнения, то исключение дара слова и т. п. из того, что противополагается невсеведению, сомнительно» (Asarvajñaviparyayād vaktṛtvāder vyāvṛttiḥ sandigdhā).

людей всеведущих, т. е.) в тех случаях, которые противоположны отсутствию всеведения.

(Значит, существование дара слова есть признак сомнительный для доказательства отсутствия всеведения) именно потому, что отрицательное суждение такого рода, как 'всеведущего говорящего человека никто не видал' вызывает сомнение. Автор объясняет, почему это так. Оно ведет к сомнению, потому что касается предмета, которого никогда и нельзя было бы наблюдать. Так как то отрицательное суждение, которое имеет своим предметом объекты, которых и нельзя было бы никогда видеть, не ведет к уверенности в чем-либо, а лишь к сомнению,[1404] поэтому (второе условие логической связи — отсутствие основания) в случаях, противоположных выводу,— возбуждает в данном случае сомнение.

Отсутствие дара слова в случае всеведения, которое противоположно отсутствию всеведения,— сомнительно. Мы могли бы утверждать, что 'всеведущий человек не говорит', не на основании исключительно отрицательных наблюдений, но только на основании противоположности между даром слова и всеведением (если бы она существовала). Но этого нет. Противоположности между двумя этими понятиями нет.

73. И так как между даром слова и всеведением нет противоположения, то невозможна и обратная связь (между отрицаниями двух этих понятий), ибо не может считаться доказанным то факт, что если кто все знает, то он ничего не говорит; ведь в этом можно только сомневаться.

Отсутствие отношения противоположности между двумя приведенными понятиями есть причина, почему обратная связь между их отрицаниями (второе условие логической связи) невозможна — вот связь (мыслей в объясняемом предложении).

Автор делает указание на то (какова должна бы быть эта) обратная связь. В словах 'кто все знает' содержится подлежащее (общеотрицательной посылки, представляющей собою

[1404] Букв. «Так как невосприятие объекта, который не может быть наблюдаем, не есть логическое основание несомненное, а сомнительное» ... (Yato 'dr̥̥śyaviāayo 'nupalambhaḥ saṁśayahetur na niścayahetuḥ...) см. выше II отдел, § 7.

превращение утвердительной). Оно представляет собой обратную сторону того вывода, который требуется доказать. В словах 'он ничего не говорит' содержится сказуемое, которое представляет собою отрицание того понятия, которое приведено в качестве логического основания. Итак, тут выражено, что отрицание следствия логически подчинено отрицанию основания, так как находится с ним в неразрывной связи.

И вот такая именно обратная неразрывная связь между понятиями дара слова и всеведения ('кто всеведущ, тот этого дара не имеет') была бы возможна, если бы это были понятия друг другу противоположные (взаимно друг друга исключающие). Но этого нет, поэтому она и невозможна. На вопрос: «Почему?» он еще прибавляет: потому что это сомнительно. Так как между понятиями дара слова и всеведения нет отношения противоположности, то является сомнительным (отсутствует ли одно из них, если присутствует другое, и наоборот).

Сомнительность эта делает вышеупомянутую общеотрицательную посылку невозможной.[141]

[§ 10. ЭКСКУРС О ЗАКОНЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ]

(Автор считает нужным указать на различные виды противоположения, возможного между объектами, и на то, что ни один из них не приложим к данному случаю).

Почему же нет противоположения между даром слова и всеведением?

74. Потому что отношение противоположности объектов бывает (вообще) двух родов.

---

[141] Если бы между понятиями дара слова и всеведения существовало противоположение, если бы это были понятия, исключающие друг друга, то только тогда из отрицательного суждения следовал бы положительный вывод: как например, из отрицательного суждения 'здесь нет тьмы' следует само собой, что здесь есть свет, так как понятия тьмы и света взаимно друг друга исключают. Если бы всезнание было нам известно из опыта, и если бы тогда опыт же учил нас, что кто говорит, тот не всеведущ, то только в этом случае и можно было бы утверждать, что кто ничего не говорит, тот все знает. Из отрицательного суждения 'кто говорит, тот не обладает всеведением' ничего определенного не следует.

Так как противоположность бывает лишь двух родов, и иного вида (кроме этих двух) не имеется, поэтому нет противоположности между даром слова и всеведением.

Каковы же эти два рода противоположности?— Он называет их:

75. Если мы имеем какое-либо бытие, длящееся благодаря действительности причин, от которых оно зависит, и если это бытие немедленно исчезает в случае появления иного бытия, то это обстоятельство доказывает наличность между этими двумя фактами бытия отношения противоположности (взаимного исключения).

Противоположность возможна по отношению к тому бытию, причины которого целы, т. е. все действительны. То бытие, которое вследствие недействительности причин, от которых оно зависит, вовсе не существует, не может стоять с чем бы то ни было в отношении противоположности. Для того, чтобы обратить на это внимание, и сказано, что (бытие должно быть такое), все причины которого действительны.

Но если все причины, создающие известное бытие, действительны, то ничто не в состоянии такого бытия уничтожить. Каким же образом возможна его (фактическая) противоположность (по отношению) к другому (бытию)?

Это возможно следующим образом: уничтожаемое бытие само является одной из причин появления противоположного ему бытия. Противоположность их следует из того, что бытие, все причины которого действительны, превращается в небытие именно потому, что противоположное бытие делает причины его недействительными.[142*] А если это так, то бытие, которое противополагается другому, обязательно имеет на последнее какое-то влияние. Действительно, противоположным ощущению холода можно назвать то, что, будучи собственно порождающей его причиной, (снача-ла) задерживает его развитие[143*] и (затем) уничтожает его. Поэтому про-

---

[142*] Букв. «Небытие даже того, что имеет причины действительные, вследствие их недействительности, созданной чем, с тем вытекает противоположность» (Avikalakāraṇasyāpi yatkṛtāt kāraṇavaikalyād abhāvas tena virodhagatiḥ).

[143*] Букв. «Задерживает силу, порождающую (ощущение холода), непосредственно следующее за (данным) ощущением холода» (śītasparśāntarajananaśaktiṁ pratibadhnan).

тивоположное, делая недействительными причины (создающие то, чему оно противоположно), в то же время несомненно и порождает его.

Эта противоположность состоит в невозможности совместного существования чего-либо с тем, что ему противополагается. На основании ее мы не можем мыслить совместного существования в один момент противоположных объектов.[144] И так как объекты, друг от друга удаленные, не могут уничтожать друг друга, то отношение взаимного исключения касается лишь объектов, находящихся вблизи друг от друга. Таким образом, если один объект уничтожает другой, то он может это сделать самое скорое в три момента. В первый момент он встречается с ним, но находится еще в таком состоянии, в котором он не способен на него воздействовать.[145*] Во второй момент он делает существование противоположного объекта недействительным; а в третий он уничтожает существование недействительного объекта и занимает его место.

Вот, например, свет. Он имеет свойство двигаться постепенно и наполняет собою пространство, волнообразно подвигаясь вперед. Когда он создает (еще) в темноте, тот световой момент, который находится в непосредственной близости (к темноте), тогда он делает недействительной темноту, находящуюся вблизи его. Вследствие этого та (тьма, которая) прилегает (к свету), становится недействительной. Когда же эта недействительность прекращается, то является свет как таковой. Таким образом, свет может удалить тьму лишь постепенно. С такой же (постепенностью) ощущение холода может быть заменено ощущением тепла. Когда же свет уже появился в том самом месте, где находилась тьма, то последняя становится неспособной порождать следующие моменты темноты с того самого момента, когда появился свет, занявший место тьмы. Поэтому уничтожить (что-либо противопо-

---

[144] Букв. «Поэтому мы должны избегать совместно определять в одном моменте два противоположных объекта» (Tato viruddhayor ekasminn api kāaṇe sahāvasthānaṁ parihartavyam). Под 'определением' (avasthāna) здесь, вероятно, разумеется объективирование ощущений. Противоположными объектами в данном случае называются такие ощущения, которые при объективировании не могут быть отнесены к одному объекту.

[145*] Букв. «Он способен к состоянию невоздействующему» (asamarthāvasthānayogyaḥ).

ложное и заменить его собою) значит сделать его существование недействительным. Поэтому также, если объект рождается в определенный момент, то через три момента он уже уничтожает объект ему противоположный, если процесс уничтожения совершается с возможной быстротой.

(Кроме того, следует заметить, что) так как между двумя такими объектами существует причинная связь, то отношение противоположности существует не между двумя моментами, а только между 'двумя цепями моментов' (объединенных в нашем сознании). Хотя цепь моментов сама по себе не представляет собою истинно-сущего объекта, однако за каждою цепью моментов (скрывается ее трансцендентальный субстрат), который и представляет собою бытие истинно-сущее.[146]

Настоящий смысл всего этого, следовательно, такой: противоположность существует не между двумя моментами, а между многими, ибо если мы имеем моменты тепла, то моменты холода, бывшие действительными, становятся недействительными. Если два объекта находятся между собой в отношении взаимного исключения (так что отсутствие одного eo ipso знаменует присутствие другого), то это взаимное исключение лежит в соответственных двух цепях моментов. Хотя всем атомам свойственно такого рода взаимное исключение, что два атома не могут занимать одного и того же места, однако между ними нет такого исключения, что присутствие одного знаменует собою отсутствие другого, ибо между цепями атомов не существует такого рода взаимного исключения.[147♣]

Но когда свет, имеющий свойство передвигаться, занимает известное пространство, то он уничтожает только в нем

---

[146] Другими словами, объекты, представляющиеся нам связанными по закону причинности, имеют трансцендентальную реальность. Под реальными объектами разумеются субстраты представлений, единичные 'моменты' чувственности.

[147♣] Букв. «И так как противоположение, значение которого состоит в том, что (один факт) является исключающим (а другой) исключаемым, находится между цепями моментов, то между всеми атомами нет (такого) противоположения, хотя они и не могут находиться в одном месте, потому что они не исключают цепей друг друга» (Santānayor nivartyanivartakatvanimitte ca virodhe sthite sarveāāṁ paramāṇūnāṁ saty apy ekadeśāvasthānābhāve na virodhaḥ).

цепь противоположных ему моментов (темноты). Поэтому свет лампы, стоящей где-нибудь в комнате, хотя и находится вблизи тьмы, но не уничтожает (всей) тьмы (наполняющей комнату). Он ведь не способен рождать других моментов света во (всем) пространстве, занятом тьмою (а только в том, которое он наполняет сам).

На эти (мысли в объясняемом правиле) указывает слово 'длящееся' (бытие). Такую противоположность, которая лежит только в цепях моментов и вызывается недействительностью причин (известного бытия, и имеет в виду) автор, употребляя слово 'длящееся' (бытие). Когда длится, т. е. непрерывно существует цепь моментов, во время которых нет ощущения холода при наличности другой цепи моментов, во время которых имеется ощущение тепла (тогда мы имеем отношение взаимного исключения).

Есть люди, которые утверждают, что отношение противоположности не касается реального бытия (а представляет собою только продукт мышления); им можно ответить следующее.

Подобно тому, как сам закон причинности не может быть наблюдаем при появлении какого-либо действия, однако появление действия предполагает существование причины, и в этом смысле причинная связь непременно должна быть реальной,— точно так же мы ни в каком случае не можем допустить отношения противоположности к объекту, вовсе не существующему. Неспособность холода (порождать) следующие моменты (холода) существует только благодаря (появлению тепла), и поэтому отношение противоположности обязательно должно быть в этом смысле признано реальным.

Автор приводит в пример (отношение противоположности, существующее) между ощущением тепла и холода:

76. Например, (длящееся) ощущение тепла (при появлении противоположного ему) ощущения холода.

Противоположность эту следует понимать так, как было объяснено выше.

Переходя ко второму виду противоположности, он говорит:

77. Или же (во-вторых, противоположение объектов может заключаться) в том, что их сущность определяется на основании (закона) взаимного противоречия: например, как бытие (противоположно) небытию.

Взаимное противоречие есть совершенное отсутствие (одного объекта там, где находится другой). Если сущность объекта, та форма (в которой он мыслится), определяется благодаря такому противоречию, то этот факт (называется) видом бытия, установленным на основании (закона) противоречия.

Следует иметь в виду, что когда мы познаем какой-либо объект, то (согласно нашей философской системе, мы в действительности не познаем его самого, как вещь в себе), а лишь выделяем из него все то, чем он быть не может. Познаваемое, как таковое, получает свою форму только благодаря совершенному отсутствию того, что при этом выделяется.[148a] Когда, например, мы определенно познаем синий цвет, то мы выделяем все то, что лишено тождественности с ним. Если этого выделения не сделать, то нет возможности познать синий цвет. Поэтому бытие и небытие (всякого) реального объекта устанавливаются в своей форме (как таковые) на основании закона противоречия. То, что имеет цвет, отличающийся от синего, не может избежать того, чтобы не представлять собою отрицания (небытия) того объекта, который таким цветом обладает. Когда мы наблюдаем желтый цвет, то мы уверены в отсутствии синего цвета и притом такого синего цвета, который был бы виден (если бы он существовал в действительности). И подобно тому, как синий цвет противоречит (своему собственному) небытию, так же и желтый и всякий другой (цвет) в силу необходимости представляет собою отрицание (других цветов). Таким образом, бытие и небытие противоречат друг другу постольку, поскольку они в силу необходимости представляют собою взаимное небытие (отрицание).[149]

[148a] Букв. «Здесь, когда при определении чего-либо что-либо выделяется, то определяемое следует рассматривать как получившее свой вид через совершенное избежание (необходимости быть тем), что выделяется» (Iha yasmin paricchidyamāne yad vyavacchidyate tat paricchidyamānam avacchidyamānaparihāreṇa sthitarūpaṁ draāṭavyam).

[149] Т. е. бытие прямо противоположно небытию, а синий цвет противоположен желтому, потому что в последнем мы мыслим небытие первого.

[150♣⇒] Но[150♣] какой же этот объект, о котором мы можем знать, что он отсутствует в другом объекте? — (Очевидно это) такой объект, который мы представляем себе в определенном образе, а не такой, которого мы не можем себе представить. Например, всякое мгновенное бытие (мгновенное ощущение, которое составляет реальную подкладку всех наших представлений) не дает определенного образа. Мы не можем составить себе определенного представления о мгновенном бытии и потому не можем противополагать его ничему другому, так как, кроме мгновенного бытия, нет ничего другого, чему его можно было бы противополагать.

Определенный образ именно в том и состоит, что мы его противополагаем другим столь же определенным образам, таким, которые мы можем себе представить в определенном представлении, данном нашим чувствам.

[150♣] Букв. «О каком же объекте мы решаем, что он отсутствует в другом? О том объекте, который имеет определенный вид; но не о том объекте, который имеет неопределенный вид, в роде мгновенности и т. п. Действительно, мгновенность составляет самую суть всех синих и других объектов. Поэтому она не имеет определенного вида, так как через противоположение (чего-либо по отношению) к мгновенности ничего не оказывается. Если так, то и небытие не имеет определенного образа. Почему не (имеет)? Оно имеет именно определенный образ постольку, поскольку мы воображаем небытие в образе, отличающемся от образа объекта реального. Поэтому мы решаем, что отсутствует в другом объекте определенный образ, воспринятый или воображаемый, а не неопределенный. Таким образом, даже вечность, привидение и т. п. должны быть рассматриваемы как воображаемые определенные образы. Вот это есть противоположение, касающееся тождества. Действительно, если два объекта определяются через взаимное исключение, то они не тождественны» (Kasya cānyatrābhāvāvasāyo, yo niyatākāro ‘rtho, na tv aniyatākāro ‘rthaḥ, kāaṇikatvādivat. Kāaṇikatvaṁ hi sarveāāṁ nīlādīnāṁ svarūpātmakam. Ato na niyatākāram. Yataḥ kāaṇikatvaparihāreṇa na kiñcid dṛ̥śyate. Yady evam abhāvo ‘pi na niyatākāraḥ. Katham aniyatākāro nāma. Yāvatā vasturūpaviviktākāraḥ kalpito ‘bhāvaḥ. Tato dṛ̥āṭaṁ kalpitaṁ vā niyataṁ rūpam anyatrāsad avasīyate, nāvinatam. Evaṁ ca nityatvapiśācādir api niyatākāraḥ kalpito draāṭavyaḥ. Ekātmakatvavirodhaś cāyam. Yayor hi parasparaparihāreṇāvasthānaṁ tayor ekatvābhāvaḥ).

Но если это так, могут нам возразить, то ведь само-то небытие не представляет собою определенного образа? (Само по себе небытие мы себе представить не можем). Между тем мы утверждаем, что это небытие определяет все объекты, так как благодаря небытию одних объектов в других мы только и можем познавать их в определенных образах.

На это мы ответим: почему же небытие не может быть определенным образом? Оно является именно определенным образом в том смысле, что содержание его состоит из воображаемых образов, которые противополагаются образам реальных объектов. Мы утверждаем, что познавая какой-либо объект, мы в действительности лишь противополагаем его всему тому, что под понятие этого объекта не подходит. Это значит, что мы противополагаем его определенным образам, все равно, будут ли это образы воображаемые или же воспринятые на опыте. Следовательно, когда мы отрицаем существование чего-либо вечного или существование привидений, то не нужно забывать, что и в этих случаях мы в действительности лишь отрицаем возможность определенных образов, соответствующих этим понятиям, которые в этих случаях воображаемы.

Этот вид противоположения и есть тот закон противоречия, на основании которого мы отличаем познаваемые нами объекты друг от друга. Так как содержание понятия только в том и состоит, что из него исключено все то, что под него не подходит, то ясно, почему понятия не могут быть тождественны. Если два объекта, как таковые, существуют на основании взаимного исключения, то ясно, что они не могут быть одним объектом [⇐150♣]. Поэтому этот вид называется также существенным противоположением на основании того соображения, что значение его состоит в определении сущности реальных вещей, в определении тех представлений (в которых они нам являются). Действительно, благодаря этому виду противоположения устанавливается (в нашем познании) бытие вещей как отдельных сущностей.

(Такое понимание нами закона противоречия объясняет и наш взгляд на сущность отрицания или небытия). Если мы, воспринимая известный объект, eo ipso отрицаем (противоречащие ему объекты), то мы делаем это в том предположении, что эти противоречащие объекты могли бы быть восприняты (если бы они существовали). Действительно, если мы приняли какой-нибудь предмет желтого цвета за привидение и затем отрицаем несуществующее в нем привидение, то мы можем это сделать, только предположив сначала гипо-

тетически, что мы видим это привидение. Таким образом, отрицание возможно только на основании отрицательного восприятия гипотетически-видимого объекта после того, как мы сначала предположили, что он должен бы быть видимым (если бы существовал). А если это так, то, познавая какой-либо объект, мы отрицаем такое его небытие, которое было бы видимым (если бы существовало). То определенное представление его небытия, которое при этом отрицается, есть также наглядное представление (т. е. представление такого небытия, которое мы бы видели, если бы оно существовало в действительности). Таким образом (при познании какого-либо объекта) отделяется от него (все) то, что представляет собою его противоположность, состоящую в отрицании его собственного (бытия.) Следовательно, все объекты, сущность которых устанавливается на основании закона противоречия, не могут быть тождественны.

Кроме того (следует заметить), что при наличности этого (второго) вида противоположения возможно совместное локализирование противополагаемых объектов.

Таким образом, оба вида противоположения имеют и различные функции. Благодаря одному (второму) виду невозможно тождество тепла и холода, благодаря другому (первому) виду — их локализирование в одном месте.

Оба вида противоположения имеют также и разные области применения. Все объекты, как реальные, так и нереальные, противоположны друг другу в том смысле, что они отличаются друг от друга. Но только лишь некоторые реальные объекты обладают противоположением, состоящим в невозможности существовать в одном месте. Таким образом, оба вида противоположения имеют разные функции и различные области применения, и потому ни один из них не входит в состав другого.

78. Такого рода двойного противоположения не может быть между даром слова и всеведением.

'Это самое двойное противоположение не может существовать между даром слова и всеведением'.[151]

---

[151] См. о значении закона противоречия во второй части. Вопрос об отношении взаимного исключения и противоположности, как видно из всего этого рассуждения, тесно связан вообще с буд-

11 Зак. 119

(Между даром слова и всеведением нет такого противоположения, как между светом и тьмою. Наличность дара слова еще не знаменует собою отсутствия всеведения). Действительно, длящееся бытие всеведения, все причины которого действительны, не исчезает — не становится недействительным — при появлении дара слова. Ведь всеведения мы даже и представить себе не можем. А небытия того, чего даже и представить себе нельзя, мы не можем и мыслить; следовательно, ему нельзя чего-либо противополагать. С другой стороны (содержание понятия) 'всеведения' не устанавливается путем исключения понятия 'дара слова', так как (иначе мы должны были бы допустить, что всеведением обладает все то, что лишено дара слова), и мы пришли бы к выводу, что бревна и т. п. (неодушевленные предметы) обладают всеведением, так как они лишены дара слова. Нельзя также сказать, чтобы, наоборот, понятие 'дара слова' устанавливалось путем исключения понятия 'всеведения', так как в этом случае мы должны были бы заключить, что бревна обладают даром слова (потому что никто не считает их всеведущими). Вследствие такого отсутствия всякой противоположности между двумя этими понятиями нельзя делать заключения об отсутствии у кого-либо всеведения только потому, что он обладает даром слова

дийской теорией познания. От его решения зависит и правильность буддийского взгляда на логическую связь понятий, так как второе ее условие состоит в отсутствии признака в предметах неоднородных (противоположных). Далее, от решения вопроса о противоположности зависит буддийская теория отрицания (невосприятия), а именно тот взгляд, что отрицать можно лишь объекты, известные нам на опыте, см. выше отд. II. 47. Вопрос о моментах, т. е. объектах трансцендентальных, внеопытных, непознаваемых, но мыслимых (nicht erkannt, aber gedacht), также стоит в связи с отношением противоположения. Так как противоположение это касается не моментов, т. е. не трансцендентальных объектов, а лишь построенных нами понятий (цепей моментов), то естественно заключить, что оно есть отношение чисто логическое и никакого отношения к миру вещей истинно-сущих не имеет. На это Дхармоттара и отвечает: конечно, это отношение чисто логическое, субъективное и ни в каком случае нельзя ему приписать объективной реальности. Но равным образом ни в каком случае допустить нельзя, чтобы это отношение могло существовать, если бы вещей в себе не было.

(и другими признаками человека. В этом можно лишь сомневаться).

[152⇒] Но согласимся с этим![152]

Допустим, что дар слова и всеведение могут существовать рядом так же, как платок и горшок. Между ними нет противоположения; отсутствие одного из них не знаменует собой присутствия другого. Но если у данного человека мы не наблюдаем всеведения, то мы вправе заключить, что его у него нет. В этом случае фактическое противоположение между существующим даром слова и несуществующим всеведением все-таки будет.

Разрешая эти сомнения, автор высказывается в том смысле, что приведенное основание и в этом случае остается не-

---

[152] Букв. «Пусть будет это! Если нет именно противоположения, то пусть будет все же между ними наблюдение совместного существования, как между платком и горшком. Но из наблюдения вытекает противоположение, и из противоположения небытие. Возымев такое сомнение, он говорит» (Syād etat. Yadi nāsty eva virodho ghaṭapaṭayor iva syād api sahāvasthitadarśanam. Adarśanāt tu virodhagatiḥ. Virodhāc cābhāvagatiḥ. Ity āśaṅkyāha).

Из нижеследующих слов Дхармакирти видно, что мысль его заключается в следующем: ссылаться на такие признаки, как дар слова, для доказательства отсутствия всеведения нельзя, даже если принять во внимание то обстоятельство, что всеведения у людей никто не наблюдал. Дхармоттара при этом упоминает пример горшка и платка и хочет, вероятно, показать этим примером, что отношение противоположения должно основываться на необходимости, на неизменном правиле, а не быть случайным. Между горшком и платком может быть лишь фактическое случайное противоположение, выражающееся в том, что они встречаются иногда отдельно друг от друга. Из факта случайного, частного буддисты не допускают никакого правильного заключения. Если мы, не наблюдая тьму там, где есть свет, заключаем, что тьмы нет, и если мы, не наблюдая желтого цвета там, где есть синий цвет, заключаем, что желтого (не синего) цвета нет — то это будут правильные заключения, опирающиеся на закон противоречия. Но раз мы согласились с тем, что между даром слова и всеведением никакого противоположения нет, то одно лишь отрицательное наблюдение, наблюдение отсутствия всеведения при существовании дара слова, не дает нам права делать заключения об отсутствии всеведения, ссылаясь на существование дара слова и других признаков человека.

определенным для доказательства отсутствия всеведения, так как из отрицательного опыта, из отрицательных посылок нельзя сделать никакого определенного вывода, если при этом не основываться на законе противоречия [⇐152].

79. Нельзя также заключить об отсутствии чего-либо на основании присутствия того, что ему не противоположно, даже в тех случаях, когда (отрицаемый факт никогда) не был наблюдаем (в действительности).

[153♣⇒] 'Нельзя[153♣] заключать об отсутствии' всеведения у данного существа потому только, что он человек, даже если принять во внимание, что всеведущего человека никто никогда не видел. Нельзя утверждать противоположности двух фактов на основании отрицательного опыта (т. е. на основании того, что мы их не наблюдаем существующими совместно). Хотя бы мы никогда и не наблюдали совместного их существования, это еще не значит, что они никогда и не могли бы существовать совместно, т. е. что сущность их в том и состоит, что они взаимно исключают друг друга. Один лишь факт ненаблюдения совместного существования не доказывает взаимного исключения. Для этого нужно, чтобы мы мыслили два одинаково наблюдаемых объекта таким образом, чтобы существование одного из них исключало существование другого, а существованием другого исключалось существование первого. Поэтому из того факта, что мы не наблюдаем у людей всеведения, мы не вправе выводить того, что они и не могут быть всеведущими, т. е. мы не вправе делать поло-

---

[153♣] Букв. «Даже при невосприятии не существует такого утверждения противоположного. И если даже есть невосприятие совместного бытия, все-таки между ними обоими нет противоположения, потому что противоположение основывается не только на невосприятии совместного бытия, но на уверенности в соотношении исключаемого и исключающего между двумя воспринимаемыми (фактами). Поэтому даже при невосприятии нет утверждения (того) противоположного, которое противоположно дару слова. Поэтому из этого не вытекает небытия другого» (Anupalabdhāv api nāyam viruddhavidhiḥ. Yady api ca sahāvasthānānupalambhas tathāpi na tayor virodho, yasmān na sahānupalambhamātrād virodho 'pi tu dvayor upalabhyamānayor nivartyanivartaka-bhāvāvasāyāt. Tasmād upalabdhāv api na vaktṛtvavidher viruddhavidhiḥ. Ato 'smān nānyasyābhāvagatiḥ).

жительного утверждения об отсутствии взаимного исключения с даром слова. Следовательно, на этом основании мы не можем заключать об отсутствии одного качества (в тех случаях, где имеется другое) [⇐153♣].

Равным образом 'дар слова' не доказывает существования 'любви и других страстей' — потому что если бы слова были действием страстей, то от слов можно было бы заключать к существованию страстей, и наоборот, от отсутствия страстей — к отсутствию дара слова. Но (ничто не ручается нам за то), что слово на самом деле является действием страстей.[154] — Почему?

80. Потому что причинная связь между существованием страстей и даром слова ничем не доказана.

На том основании, что 'причинная связь между существованием страстей и даром слова ничем не доказана', нельзя (утверждать, что) слова являются действием страстей.

Но допустим, что слова не являются действием страстей! Тем не менее они могут быть сопутствующим обстоятельством. В таком случае при отсутствии побочного обстоятельства — страстей — должен ли отсутствовать и дар слова?

Этот вопрос он разрешает так: (хотя иногда слова и являются результатом страстей, однако и при отсутствии страстей человек может продолжать говорить).

81. Дар слова (и тому подобные существенные признаки человека) не зависят от страстей. При исчезновении такой причины, которая представляет собой побочное обстоятельство, действие не исчезает.[155♣]

---

[154] Первое логическое основание — дар слова — есть аналитическое основание. Путем анализа объема понятий дара слова и всеведения автор доказал, что уверенности в невозможности всеведения у людей на этом основании у нас быть не может. Второе основание — существование страстей — есть основание причинное. Таким образом, Дхармоттара хочет доказать, что ни априорным путем, через анализ понятий, ни апостериорным путем не может быть доказано отсутствие всеведения у людей так, чтобы эта мысль была обязательна для каждого.

[155♣] Букв. «Или при исчезновении причины (представляющей собою) другой объект, нет исчезновения слова и т. п.» (Arthāntarasya vākāraṇasya nivr̥ttān na vacanāder nivr̥ttiḥ).

Когда 'исчезает такая причина, которая представляет собою побочное обстоятельство', то из этого не следует, что другой факт, только потому, что мы (иногда) его наблюдали совместно с первым, должен тоже отсутствовать. Поэтому (могут быть и такие люди, которые обладают) даром слова и одновременно с тем отсутствием страстей.

82. Итак, «дар слова» в вышеприведенном примере есть признак неопределенный, отсутствие которого в объекте неоднородном подвержено сомнению.

'Итак', в разобранном примере не соблюдено второе условие логической связи понятий, оттого и заключение является неправильным. Отсутствие логического основания во всех предметах неоднородных должно быть несомненно. В данном же случае оно сомнительно. Сомнительно отсутствие дара слова у существ всеведущих, которые противоположны существам невсеведущим. Сомнительно также отсутствие этого дара у обладающих страстями. А когда отсутствие основания в случаях, противоположных тому выводу, который должен быть сделан, сомнительно, то само основание является неопределенным; значит, «дар слова» в приведенном примере является признаком неопределенным.[156*]

[§ 11. ОСНОВАНИЕ ОБРАТНОЕ]

Рассмотрев таким образом ошибочные логические основания, происходящие от неверности или сомнительности одного из свойств логического основания, взятого в отдельности, автор переходит к рассмотрению таких, которые происходят от неверности или сомнительности двух из них, взятых вместе, и говорит:

83. Когда обратная сторона обоих (вышеупомянутых) свойств логического основания является доказанною, то такое основание называется обратным.

[156*] Букв. «Поэтому отсутствие (обратная связь) дара слова и т. п. с неоднородным объектом 'всеведением', которое противоположно отсутствию всеведения, и с отсутствием страстей, которое противоположно их присутствию,— сомнительны: следовательно, дар слова есть основание неопределенное» (Tasmād asarvajñatvaviparyayād vipakāāt sarvajñatvād rāgādimattvaviparyayād arāgādimattvāt sandigdho vyatireko vacanādeḥ. Ato 'naikāntiko vacanādiḥ).

Так как (в правильном силлогизме) логическое основание должно удовлетворять трем условиям, то для того, чтобы указать более определенно на то, какие именно условия здесь имеются в виду, он ставит вопрос:

84. Каких именно свойств?

Затем он указывает, какие в частности тут свойства имеются в виду:

85. Присутствие основания в однородных и отсутствие его в неоднородных предметах.

Если 'доказанным является' то, что представляет собой 'обратную сторону' этих двух 'свойств логического основания', (то оно будет называться обратным) — так следует соединять (объясняемое правило с предыдущими).

(Автор дает пример):

86. Например: если нужно доказать, что (слово) вечно, то его причинное происхождение и неразрывная связь с человеческим усилием будут ошибочными обратными основаниями.

Слова 'неразрывная связь с человеческим усилием' могут иметь два значения: во-первых, они могут обозначать происхождение объекта, непосредственно следующее за человеческим усилием; во-вторых, они могут означать мысль, которая непосредственно следует за усилием, состоящим в произнесении слов. В первом случае это будет основание аналитическое, а во втором — причинное. Невечность есть аналитический признак того, что создается волей человека, а мысль, следующая за словом, есть действие того слова, которое должно быть познано слушающим. В этом месте под словами 'неразрывная связь с человеческим усилием' разумеется познание, непосредственно следующее за усилием, т. е. мысль, возникающая у слушателя вслед за произнесением слова. В этом смысле приведенное понятие в данном случае играет роль причинного основания. Оба приведенные основания являются обратными, когда нужно доказать вечность слова.[157]

---

[157] Букв. «Причинное происхождение есть аналитическое основание; неразрывная связь с усилием есть причинное основание. Ведь словами 'неразрывная связь с усилием' обозначается рожде-

ние и знание, неразрывно связанные с усилием. Рождение есть сущность того, что рождается, а знание результат того, что должно быть познано. Поэтому здесь взято значение знания неразрывно связанного с усилием. Поэтому причинное основание. Оба эти основания для доказательства вечности суть обратные подобия оснований».

Понятие неразрывной связи с усилием или зависимости от воли человека было приводимо раньше (примеч. 30) как аналитическое основание для доказательства невечности слова: то, что сделано волей человека, то не может не быть невечным. Понятие невечности a priori вытекает из понятия зависимости от воли человека. Но в данном случае это понятие имеет совершенно иное значение. Дхармакирти выбором двух примеров хочет показать, что обратное основание может быть и аналитическим и причинным. Дигнага признавал существование трех обратных оснований. О третьем речь будет ниже. Дхармоттара же в этом случае позволяет себе небольшое отступление от учения творца буддийской логики и допускает существование лишь двух видов обратного основания: аналитического и причинного. В причинном умозаключении причина играет роль логического следствия, а ее действие является логическим основанием. Следовательно, в данном случае 'вечное' должно быть причиной, от которой происходит объект, зависящий от воли человека. Другими словами, первое из этих понятий должно находиться ко второму в таком же отношении, как огонь к дыму. Каким же образом может вечное быть причиной того, что зависит от воли человека? По всей вероятности, Дхармакирти тут метит на теорию мимансаков о вечности слова. Слово, по этой теории, признается, во-первых, субстанцией вечной, существующей независимо от человека; во-вторых, ему приписывается сила придавать нашим представлениям ту форму, в которой они мыслятся нами, т. е. слово есть своего рода intellectus archetypus. Таким образом, с точки зрения мимансаков выходит, что вечная субстанция создает невечные продукты, а это, по мнению буддистов, невозможно. Объекты вечные, равно как и объекты вовсе не существующие, не могут быть причинами объектов исчезающих, они вовсе не могут быть причинами, так как все объекты, нами познаваемые, суть объекты исчезающие, подчиненные закону причинности (ср. NV. 416, bhavatāṁ pakāe akāraṇam dvedhā nityam asac ca). Рассуждение мимансаков, следовательно, было таково: слово вечно, потому что оно создает представления. Буддист же утверждает обратное: слово не может быть вечным, потому что, даже если бы оно

Отчего же они обратны? — Он говорит:

87. Они не встречаются в однородных и (наоборот) встречаются в неоднородных предметах, т. е. доказанной является обратная их сторона.

Так как (причинное происхождение и неразрывная связь с усилием) мыслятся нами отсутствующими в однородных, т. е. в вечных объектах, и наоборот, они мыслятся нами, как встречающиеся в неоднородных, невечных объектах, поэтому (это такие основания), обратная сторона которых является доказанною.

Затем, почему же в этом случае, т. е. когда доказана их обратная сторона, и самые основания называются обратными?

88. Они называются обратными именно потому, что они доказывают не тот вывод, который из них выводится, а как раз то, что ему противоположно.

Оба они доказывают обратную сторону вечности, т. е. невечность, и потому называются обратными.

[§ 12. ОСНОВАНИЕ, УНИЧТОЖАЮЩЕЕ ПОДРАЗУМЕВАЕМЫЙ ВЫВОД]

В двух вышеприведенных примерах из основания вытекает вывод, прямо противоположный тому, который выражен в словах.

Но нет ли еще особого, третьего вида обратного основания, где вывод не противоречит прямо посылкам, а противоречит лишь тому, что в них подразумевается?[158*]

Желая обратить на это внимание, он говорит:

создавало представления, оно не могло бы быть вечным; вечных причин нет. Понятие вечности противоречит понятию изменяемости, которая является необходимым условием причинной связи.

[158*] Букв. «Если эти два основания обратны, потому что из них вытекает следствие противоположное, то в умозаключении «для других» следствие должно быть выражено, а не невыражено. Допускаемое же не выражено, поэтому есть другое (отличающееся) от них (обратное основание), противоречащее тому, что допущено. Указывая на это, он говорит...» (Yadi sādhyaviparyayasādhanād viruddhāv etāv, uktam ca parārthanumāne sādhyam na tv anuktam, iāṭam cānuktam, ato 'nya iāṭavighātakr̥dābhyām iti darśayann āha).

89. Но ведь есть еще и третий вид обратного основания, которым опровергается подразумеваемый вывод.

Ведь (Дигнага) установил еще третий вид обратного основания, именно такое обратное основание, из которого вытекает вывод, противоположный (не тому, который выражен в словах, а тому), который подразумевается (в посылках).

Два вышеприведенных обратных основания доказывают в действительности обратную сторону (того вывода, для доказательства которого они приводятся, и который необходимо должен быть) выражен в словах (так как иначе слушатель может сделать из посылок рассуждающего заключение, как раз противоположное его намерению). Третье же обратное основание такого рода, что оно уничтожает подразумеваемую (точку отправления рассуждающего), хотя она в словах и не выражена, и таким именно образом доказывает обратную сторону вывода. Поэтому оно было названо (Дигнагой) основанием, уничтожающим подразумеваемый вывод.[159*]

Он приводит пример:

90. Например: глаза и другие органы чувств не имеют самостоятельного бытия, потому что они суть субстанции сложные. Они являются по отношению к человеку не более как внешними принадлежностями. Он ими пользуется так же, как пользуется кроватью, стулом и другими вещами.[160]

Предмет вывода выражен в словах 'глаза и другие органы чувств', логическое следствие выражено в словах 'не имеют самостоятельного бытия'. Это значит, что они устраивают посторонний объект, содействуют назначению (чего-то постороннего). Логическое основание содержится в словах 'потому что они суть субстанции сложные'. Это значит, что они представляют собой собрание (материальных частиц). Глаза и другие органы чувств представляют собой тела, сложенные из атомов, и потому называются составными. Постель, стул названы принадлежностями в том смысле, что человек ими пользуется как своими принадлежностями. Пример этот служит подтверждением общей посылки, потому

[159*] Букв. «поэтому оно уничтожает допущенное» (itīāṭavighāta-kṛt).

[160] Буквальный перевод этого примера см. выше, примеч. 85 и 86. Там же разъяснено его значение.

что из него видно, что понятие сложной субстанции находится в связи с понятием несамостоятельного бытия. Так как постель, стул и т. п. принадлежности представляют собой (материальные) тела, сложенные из (атомов), и служат пользующемуся ими человеку, поэтому они называются не имеющими самостоятельного бытия.

Каким же образом такое логическое основание уничтожает подразумеваемый вывод?

В ответ на это автор говорит:

91. Так как это основание (зависимое бытие субстанций сложных) прямо противоречит принципу, подразумеваемому в этом рассуждении, т. е. зависимому бытию субстанций простых, то оно является обратным основанием.[161*]

(Автор говорит, что из) приведенного основания вытекает вывод, противоположный тому, который имеется в виду сделать: именно 'зависимое бытие субстанций простых'. Несамостоятельность тел несложных есть то же, что зависимый характер субстанций простых. Этот принцип, т. е. зависимость бытия простых субстанций, допускается в системе санкхья, а здесь мы имеем его противоположность, именно зависимое бытие субстанций сложных. В приведенном примере имеется в виду доказать зависимость бытия сложных субстанций. Но приведенное в нем основание должно быть признано обратным: из него вытекает вывод, прямо противоположный, именно зависимость бытия простых субстанций[162*]

Сторонник системы санкхья говорит: душа существует. И когда буддист допытывается, почему? — то он ссылается на вышеприведенный аргумент для доказательства существования души. На основании его он доказывает служебное поло-

---

[161*] Букв. «Оно обратно, потому что доказывает противоположное (именно) несамостоятельность несложного» (Tad iāṭāsaṁhatapārārthyaviparyayasādhanād viruddhaḥ).

[162*] Букв. «Существование в пользу (чего-либо) постороннего в объектах несоставных есть зависимое бытие (pārārthya) несоставного. Рассуждающий, сторонник санкхьи, допускает это зависимое бытие несоставного; противоположно ему именно зависимое бытие составного; вследствие доказательства этого (основания) обратное».

жение органов чувств (представляющих собою субстанции сложные) по отношению к душе, субстанции простой. Но такое основание неразрывно связано (не с тем следствием, которое здесь приводится), а со следствием, ему прямо противоположным (и вот почему): если один объект занимает служебное положение по отношению к другому, то он является одной (из причин), его создающих. А всякий объект, обязанный своим происхождением (какой-либо причине), или прямо является объектом сложным, или становится таким постепенно. Поэтому если мы говорим, что глаза и другие органы чувств не имеют самостоятельного бытия, то мы этим доказываем, что они занимают служебное положение по отношению к сложной субстанции. (Душа, в таком случае, не может быть субстанцией простой. Она находится в причинной связи с субстанциями сложными и сама должна быть субстанцией сложной. Получается вывод, прямо противоположный тому, который имеется в виду сделать).

Этот вид обратного основания был установлен в сочинении *Учителя Дигнаги*, почему же ты, автор дополнений к нему, не рассматриваешь его? — Он говорит:

92. Почему же здесь не рассмотрен и этот вид? — Потому что он содержится в двух предшествующих.

Он содержится в тех двух обратных основаниях, о которых была речь раньше, из которых вытекает вывод, прямо противоположный (тому, для которого они приводятся рассуждающим).

Но ведь из него не вытекает вывод, прямо противоположный тому, который выражен в словах; каким же образом может он (не составляя особого вида) содержаться в тех двух видах, из которых вытекает вывод, прямо противоположный именно тому, который выражен в словах? — Автор говорит:

93. Так как и это основание доказывает обратную сторону того вывода, для которого оно приводится, то оно не отличается от двух предшествующих.

Основание,[163*] противоречащее тому, что подразумевается, не отличается от вышеупомянутых двух обратных оснований (в том смысле, что в сущности из него также) вытекает вы-

---

[163*] Предшествует словесное объяснение «слово *hi* значит 'потому что'. Потому что...».

вод, прямо противоположный тому, для которого он приводится. Как те доказывают вывод, прямо противоположный тому, который требуется доказать, точно так же и оно (доказывает вывод, противоположный тому, для которого оно приводится). То обстоятельство, что оно не противоречит выводу, который выражен в словах, не имеет существенного значения. Важно то, что из него в действительности вытекает вывод, прямо противоположный тому, который имеется в виду сделать.[164*] Оттого-то он и содержится в первых двух.

Но те, которые полагают, что вывод всегда должен быть выражен в словах, могут нам сделать следующее возражение: ведь только то, что выражено в словах, может быть выводом. Почему же третье обратное основание, из которого вытекает вывод, не противоречащий тому, который выражен в словах, а противоречащий лишь подразумеваемому рассуждающим выводу,— почему же оно не отличается от двух других обратных оснований? Можно ли утверждать, что все они одинаково доказывают вывод, прямо противоположный тому, который имеется в виду сделать?[165*]

Автор отвечает, что между ними нет существенного различия:

94. Потому что подразумеваемый вывод ничем в сущности не отличается от вывода, выраженного в словах.[166*]

Ведь мы уже раньше доказали, что выводом в силлогизме может быть не только то положение, которое прямо выражено в словах, но и то, которое составляет точку отправления рассуждающего. Оно составляет подкладку рассуждения и потому подразумевается как самим рассуждающим, так и его

[164*] Букв. «Доказывает оно противоположное сказанному или нет,— что из того, что оно доказывает противоположное сказанному?» (Uktaviparyayaṁ tu sādhayatu mā vā kim uktaviparyayasādhanena).

[165*] Букв. «Но разве не одно только сказанное содержится в следствии: каким же образом (выходит, что) нет разницы, поскольку доказывается противоположное следствию? На это он говорит...» (Nanu coktam eva sādhyam. Tat kathaṁ sādhyaviparyayasādhanatvenābheda ity āha).

[166*] Букв. «Ведь нет никакой разницы между признанным и сказанным в качестве того, что должно быть выводом» (Na hīāṭoktayoḥ sādhyatvena kaśсid viśeāa iti).

противником. Между таким подразумеваемым выводом и тем, который выражен в словах, нет никакой разницы. Тот и другой одинаково играют роль факта, который имеется в виду доказать. Это явствует из приведенного выше рассуждения сторонника системы санкхья. Последний хочет доказать своему противнику-буддисту существование духовной простой субстанции. Это ясно из всего хода их спора. То, что вытекает из хода целого рассуждения, и есть вывод. Именно его-то рассуждающий и хочет доказать. Выражен ли он в словах или нет, безразлично. По нашему определению вывода, им может быть и мысль подразумеваемая, а не только та, которая выражена в словах. Из этого следует, что третий вид обратного основания ничем существенным от первых двух не отличается, и потому нет никакой необходимости выделять его в особый вид обратного основания.[167*]

[§ 13. КАКОЕ ОСНОВАНИЕ ПОЛУЧАЕТСЯ ПРИ НЕВЕРНОСТИ ОДНОГО И СОМНИТЕЛЬНОСТИ ДРУГОГО УСЛОВИЯ ЛОГИЧЕСКОЙ СВЯЗИ?]

Когда два свойства логического основания (одновременно оказываются) ложными, то такое основание мы назвали обратным. Если же из двух свойств одно будет ложно, а другое сомнительно, то получается основание неопределенное.

95. Если же из двух условий логической связи одно будет ложно, а другое сомнительно, то получается основание неопределенное.

[167*] Букв. «Потому что признанное и сказанное, в смысле (-tvena) следствия, не имеет никакого различия, разницы друг от друга; вот поэтому оно содержится именно в тех двух; вот заключение. Действительно, то, что противник желал бы узнать, то вытекает из всего рассуждения. То, что вытекает из всего рассуждения, превращено в такой объект, на который направлено желание доказывать. Вывод есть то, что признается (таковым), высказано оно или не высказано. Не только одно высказанное может быть выводом; поэтому нет разницы» (Yasmād iāṭoktayoḥ parasparasya sādhyatvena na kaścid viśeāo bheda iti tasmād anayor evāntarbhāva ity upasaṁhāraḥ. Prativādino hi yaj jijñāsitaṁ tat prakaraṇāpannam. Yac ca prakaraṇāpannam tat sādhanecchayā viāayīkr̥tam. Sādhyam iāṭam uktam anuktaṁ vā. Na tūktamātram eva sādhyam. Tenāviśeāa iti).

Каково (это неопределенное основание), показано на следующем примере.

96. «Такой-то не имеет страстей или такой-то всеведущ, потому что обладает даром слова»: здесь обратная связь невозможна и прямая сомнительна.

В словах 'не имеет страстей' содержится один вывод, в слове 'всеведущ' — другой. В словах 'потому что он обладает даром слова' — логическое основание. Тут обратная связь основания со следствием (т. е. отсутствие основания в объектах однородных) невозможна. Дар слова мы встречаем в себе самих, т. е. в неоднородном предмете, так как не встречаем в себе ни отсутствия страстей, ни всеведения. Поэтому обратная связь этих понятий (их отсутствие в объектах неоднородных) невозможна.

Почему же сомнительна прямая связь? — Он говорит:

97. Так как существа всеведущие и бесстрастные совершенно выходят из пределов (нашего наблюдения), то мы можем лишь сомневаться в том, обладают ли они даром слова или нет.

Однородными объектами (в данном случае) являются существа бесстрастные и всеведущие. Они лежат вне пределов наблюдения, в мире сверхчувственном. Поэтому мы не можем знать, обладают ли они даром слова, или нет. Дар слова есть такой факт, о существовании которого мы узнаем из опыта. Поэтому мы можем лишь сомневаться в том, обладают ли им или нет существа бесстрастные и всеведущие, т. е. такие существа, которые лежат за пределами всякого опыта.[1684] Факт обладания даром слова не дает еще нам права решить, имеем ли мы дело со всеведущим существом или нет; следовательно, это основание относится к числу неопределенных.

[1684] Букв. «Потому что являющиеся однородными объектами всеведущие и бесстрастные (существа) совершенно удалены, т. е. сверхчувственны. Бытие или небытие слова и т. п., которое познается чувствами, в сверхчувственных, бесстрастных и всеведущих (существах) сомнительно».

[§ 14. КАКОЕ ОСНОВАНИЕ ПОЛУЧАЕТСЯ ПРИ СОМНИТЕЛЬНОСТИ ДВУХ УСЛОВИЙ ЛОГИЧЕСКОЙ СВЯЗИ?]

Теперь автор желает сказать, что если сомнению подвергаются два условия логической связи, то получается основание неопределенное.

98. Когда два свойства (логического основания) сомнительны, то получается основание неопределенное.

Пример:

99. Живое тело имеет душу, потому что оно обладает дыханием и тому подобными признаками.

'Имеет душу', т. е. существует совместно с душой — (в этих словах содержится) следствие. 'Тело' есть субъект вывода; 'живое' — его определение. В мертвом теле существование души не допускается. (В словах 'потому что оно обладает дыханием и тому подобными признаками') — содержится логическое основание, т. е. то состояние, то качество живого тела, что оно имеет дыхание и другие признаки. 'Дыханием' называется вдыхание и (выдыхание воздуха). Под словами 'и тому подобные признаки' разумеются такие признаки, встречающиеся у дышащих существ, как закрывание и открывание глаз и пр. Следует доказать, что в (этом примере) мы имеем сомнительное основание и притом такое, которое слишком узко (принадлежит исключительно одному субъекту вывода).[169]

---

[169] Приведенный здесь силлогизм защищался школой найяиков по следующему поводу. В сутрах Готамы при определении логического основания упомянуто, что оно может доказывать существование следствия двумя путями: во-первых, путем сходства с примером и, во-вторых, путем различия с ним (см. NS. I. 1. 34—35). Ватсьяна, объясняя эти сутры, показывает, каким образом одно и то же заключение может быть выводимо или из сходных, или из несходных примеров. В умозаключении «слово не вечно, потому что оно имеет происхождение» сходным примером может быть всякий объект, имеющий начало и конец, а несходным примером всякий вечный объект, например, душа. В последнем случае получается следующее умозаключение: «слово не вечно, потому что имеет происхождение, не так как вечная душа» (см. NB. 41). Уддьотакара (NV. 125 и след.) находит этот пример неправильным на том осно-

вании, что он только формально, а не по существу, отличается от соответственного умозаключения с примером сходным. Одного только формального различия, говорит он, недостаточно для установления особого вида умозаключения. Поэтому силлогизм различия следует видеть только там, где вывод делается исключительно на основании отрицательных примеров. Такой силлогизм Уддьотакара и видит в приведенном здесь примере: живое тело имеет душу, потому что оно обладает дыханием и т. п. признаками. Какого бы мы ни придерживались взгляда на сущность одушевления, говорит по этому поводу Вачаспатимишра (NVTT. 192 и след.), мы должны признать правильность этого силлогизма. Даже те, которые вовсе не признают существования души, которые подобно буддистам сводят одушевление к существованию представлений, или подобно материалистам считают его процессом материальным,— даже и они должны признать, что в горшке и т. п. предметах одушевления нет (там же, 194. 17). А если его в этих предметах нет, то оно должно существовать в предметах противоположных, т. е. в тех, которые обладают дыханием и тому подобными признаками. Таким образом, учение о чисто-отрицательном логическом основании (*kevalavyatirekihetu*, или *avītahetu*) происходит из неправильного толкования Уддьотакарой одной из сутр Готамы (I. 1. 35). Затем оно служило предметом оживленной полемики между найяиками и буддистами и несмотря на явную его несостоятельность удержалось в позднейшей небуддийской логике найяиков и вайшешиков, почему и до сего дня фигурирует в индийской логике. Что касается вопроса о том, как может чисто физиологический процесс дыхания быть признаком существования души, то следует заметить, что под «тому подобными признаками» разумелись в данном случае, вероятно, также и представления, что можно заключить и из слов Дхармоттары, [в коммент. на III. 61]. Сами найяики считали признаком души не дыхание, а чувства и волю (ср. NS. I. 1. 10). Дыхание же потому считалось признаком существования души, что оно направляется волею (ср. ÇV. ātmav. 97 и толкование комментатора на этот стих. Ср. также в том же сочинении на с. 712 и след. изложение и критику всевозможных взглядов на одушевление, имевших своих представителей в древней Индии).

С буддийской точки зрения отрицание существования особой души в предметах, не обладающих дыханием и другими признаками, может считаться лишь сомнительным, так как отрицать мы можем только то, что могли бы и утверждать, а утверждать можно только то, что можно видеть, т. е. то, что можно представить себе

12 Зак. 119

Существование логического признака в субъекте вывода может указывать на сомнительность логического основания по двум причинам: во-первых, потому, что оба понятия, подвергаемые сомнению, обнимают собой все, что существует; и во-вторых, потому, что мы не мыслим логического основания неразрывно связанным ни с одним из этих всеобъемлющих понятий.

Если два (противоположных) понятия не обнимают собою всего сущего (а возможно еще и третья категория), то они не могут подвергаться сомнению. Действительно, когда возможна еще другая категория, тогда логическое основание, существующее в субъекте вывода, не в состоянии доказать, что этот субъект не может быть отделен от какой-либо одной из этих двух (противоположных) категорий; оттого в этом случае основание не может быть сомнительным.[170]

чувственно воспринятым. Поэтому в существовании или не существовании души можно лишь сомневаться. Дхармакирти и Дхармоттара доказывают, что логическое основание — дыхание и т. п. признаки — сомнительно в двух отношениях. Сомнительна прямая его связь с существованием души и сомнительна обратная связь отсутствия души с отсутствием этих признаков. Дхармоттара, кроме того, говорит, что это основание слишком узкое (*asādhāraṇa*), т. е. такое, которое несомненно существует лишь в субъекте вывода, но не существует ни в однородных, ни в противоположных объектах. Такое основание им упоминается еще раз [в коммент. на II. 5], где приводится другой пример: слово не вечно, потому что оно слышно: воспринимаемость слухом принадлежит несомненно слову и занимает неопределенное положение в отношении вечности и невечности. Дыхание и т. п. признаки несомненно встречаются в живых телах, но занимают неопределенное положение в отношении двух противоположных категорий объектов, имеющих и не имеющих душу.

[170] Логическое основание 'дым', существующее в субъекте вывода 'гора', не может быть отделено от которой-либо из двух противоположных категорий объектов,— имеющих огонь и не имеющих огня,— потому что есть еще третья категория объектов, обладающих огнем и не обладающих дымом. Точно так же логическое основание 'дальбергия', существующее в субъекте вывода 'определенное место', не может быть отделено от какой-либо одной из двух категорий объектов,— представляющих собой деревья и не представляющих собой их,— потому что имеется еще другая категория

Сомнительным называется такое основание, которое указывает на неопределенное положение (субъекта) посреди двух (противоположных) качеств. Такое основание, которое не в состоянии доказать (даже такого неопределенного положения субъекта среди двух противоположных понятий), есть основание ложное. Такое же основание, которое указывает на определенное положение (субъекта), может быть (или правильным), или же обратным.

Поэтому, если два (противоположных) понятия обнимают собою все сущее, то (признак их) будет основанием сомнительным,— если при этом мы не уверены в том, что основание это неразрывно связано с одним из них. (А когда мы в этом уверены), когда мы мыслим основание обязательно существующим совместно только с одним (из этих противопо-

---

объектов, которая, не будучи дальбергиями, представляет собой деревья. На этих примерах мы познаем общие свойства дерева, на основании которых мы и подводим данную дальбергию под понятие дерева. Следовательно, оба, и 'дым' и 'дальбергия', неразрывно связаны соответственно с одной из этих категорий: с 'огнем' и с 'деревом'. Что касается признака 'дыхания', существующего в субъекте вывода 'живое тело', то он не может быть связан с какой-либо одной категорией объектов,— имеющих душу и не имеющих ее,— потому что, кроме живого тела, нет никакой другой категории объектов, где мы могли бы наблюдать душу без дыхания или дыхание без души и на основании таких наблюдений определить характер связи, существующей между ними. Огонь мы можем наблюдать не только на горе, на которой виден дым, а на очаге, в куске раскаленного железа и т. п. Дерево мы наблюдаем не только в данной дальбергии, а и во многих других местах. Дыхание же мы нигде, кроме субъекта вывода,— живого тела — не встречаем. Поэтому если бы существование души a priori вытекало из существования таких признаков, как дыхание, то из последнего можно было бы сделать определенный вывод о существовании души в живом теле. Но такой априорной связи нет. Опытным же путем в существовании этой связи мы убедиться не можем, так как в данном случае неприменим ни один из методов, которыми устанавливается причинная связь явлений — ни по методу единственной перемены, ни по методу единственного согласия — так как нет таких явлений, где была бы душа и не было бы дыхания, также нет таких явлений, где бы мы встречали дыхание без одушевления. Поэтому как прямая, так и обратная связь дыхания с душою сомнительны.

ложных понятий), то оно может быть (или верным), или обратным.[171] Если же основание не связано неразрывно (с одним из этих противоположных понятий), то получается или 1) слишком широкое неопределенное основание (которое встречается и в однородных и в неоднородных случаях), или 2) такое неопределенное основание, в котором сомнительно

---

[171] Совокупность двух обстоятельств обусловливает собой сомнительный характер основания для доказательства известного вывода. Первое из них заключается в том, что выводное понятие представляет собой настолько общее понятие, т. е. оно представляет собой такую принадлежность, с точки зрения которой все опытные объекты разделяются на две категории: на такие, которые им обладают, и такие, которые им не обладают. Таковы, например, понятия вечности (постоянства) и одушевления (обладания душой как особой субстанцией). Известные нам из опыта объекты могут ими обладать или не обладать, третьей категории нет. Если они не принадлежат к одной категории, то непременно принадлежат к другой, противоположной. Но одного этого обстоятельства (общности выводного понятия) недостаточно для того, чтобы сделать вывод неопределенным. Мы, например, можем заключить о невечности слова на основании причинного его происхождения, т. е. на основании того, что оно есть явление, подчиненное закону причинности, несмотря на то, что понятие вечности (постоянства) имеет такой общий характер.

Второе обстоятельство, обусловливающее собой неопределенный вывод,— то, что мы a priori не мыслим такого общего понятия необходимо вытекающим из приводимого логического основания, а последнее не мыслим неразрывно с ним связанным. Признак причинного происхождения мы мыслим a priori неразрывно связанным с невечностью, оттого мы можем, констатируя причинное происхождение слова, делать несомненный вывод о его невечности. Это же самое основание может быть и обратным, т. е. в тех случаях, когда мы мыслим известное логическое основание неразрывно связанным с известным понятием, столь широким, что оно вместе со своим отрицанием обнимает собой все сущее,— то основание это может быть обратным, когда оно приводится доказательством обратной стороны того, с чем оно неразрывно связано. Например, когда для доказательства *вечности* слова приводится факт его причинного происхождения, то доказательство это будет обратным, потому что причинное происхождение неразрывно связано с *невечностью*.

его отсутствие в неоднородных объектах, или 3) такое (неопределенное основание, в котором) сомнительна прямая и ложная обратная связь.[172] (Наконец, когда сомнительны и прямая, и обратная связь), когда нет уверенности в существовании основания в какой-либо одной из двух противоположных категорий, обнимающих собой все сущее, то получится (как в данном случае) слишком узкое неопределенное основание.[173] Поэтому для того, чтобы доказать, что в приве-

---

[172] Когда основание не является неразрывно связанным с одним из двух противоположных понятий, то такое основание будет сомнительным, неопределенным. При этом возможны такие случаи: 1) одна обратная связь неверна — основание слишком широко, встречается и в однородных и в неоднородных объектах, например, 'слово вечно, потому что оно есть объект познаваемый' (II. 69) 2) одна обратная связь сомнительна — отсутствие основания в объектах неоднородных сомнительно; например, 'дар слова' есть признак сомнительный для доказательства всеведения и небесстрастия, так как сомнительно, отсутствует ли этот дар у неподдающихся нашему наблюдению существ всеведущих и бесстрастных (объектов неоднородных) ср. II. 71—80; 3) обратная связь неверна, а прямая сомнительна, например, когда всеведение доказывается ссылкой на дар слова, ср. II. 96. Наконец, когда сомнительна и прямая и обратная связь, т. е. когда как существование основания в однородных, так и отсутствие его во всех неоднородных объектах сомнительны, то получается слишком узкое основание, о котором мы только знаем, что оно встречается в объектах вывода, но совершенно не знаем, встречается ли оно в однородных объектах и отсутствует ли во всех неоднородных. Такое основание мы имеем в примере живого тела, имеющего душу на том основании, что оно дышит.

[173] Дхармоттара, по-видимому, хочет сказать следующее: существование в живом теле такого дыхания, которое неразрывно связано с душой, сомнительно благодаря двум причинам. Во-первых, потому, что ни души не существует отдельно от дыхания, ни дыхания отдельно от души. Неизвестно, что с чем неразрывно связано: душа ли с дыханием или дыхание с душой. Все сущее в этом отношении разделяется на две противоположные категории, одна из которых состоит из тел дышащих и одушевленных, а другая из недышащих и неодушевленных. Если бы была возможна еще и третья категория объектов, таких, где душа существовала бы без дыхания, то мы могли бы на примере этой категории объектов установить,

денном примере мы имеем слишком узкое и неопределенное основание, он указывает на две причины, благодаря которым оно является неопределенным, и говорит:

100. Так как вне обеих категорий объектов,— имеющих душу и не имеющих ее,— другой категории, в которой встречались бы дыхание и тому подобные признаки, не имеется, то приведенное основание является неопределенным.

'Имеющим душу' называется то, что существует совместно с душой. 'Не имеющим ее' — то, в чем нет души. Вне этих двух категорий не имеется другой. Какой именно? — Такой, где бы дыхание встречалось как принадлежность реальных объектов (известных нам из опыта). Поэтому признак этот является сомнительным основанием для доказательства принадлежности к одной из двух (вышеприведенных противоположных категорий).

Почему же другой категории не имеется? — Он говорит:

101. Потому что существование души и отсутствие ее обнимают собою все сущее.

Так как присутствие, бытие души, и ее отсутствие, небытие, содержат в себе, обнимают собой все сущее (то третьей категории и не существует). То, в чем душа существует, имеет душу. Все, что от этого отличается, души не имеет. Вот первая причина сомнительности (приведенного) основания.

Указав на то, что оба противоположных понятия (подвергаемые сомнению) обнимают собой все сущее, автор переходит ко второй причине (сомнительности приведенного основания).

что дыхание есть действие души. Так как причина не всегда сопровождается своим действием, то душа могла бы дышать и не дышать. Душа же не была бы неразрывно связана с дыханием, но существование ее вытекало бы из ее действия — дыхания. Другими словами, душа и дыхание относились бы друг к другу, как огонь и дым: огонь может существовать без дыма, но дыма без огня не бывает. Во-вторых, если бы мы были уверены a priori в необходимости сосуществования дыхания и души, только тогда признак дыхания мог бы доказывать существование последней, а не иначе.

102. У нас также нет уверенности в том, чтобы основание это было неразрывно связано с принадлежностью к одной из двух (приведенных противоположных категорий).

У нас нет уверенности в том, что (основание наше) действительно существует в какой-либо одной из двух противоположных категорий: только в тех объектах, которые имеют душу, или только в тех, которые души не имеют. За исключением этих двух категорий, дыхание и другие признаки не встречаются нигде, так как они являются признаками объектов реальных (т. е. объектов, известных нам из опыта, а таковые объекты все разделяются на означенные две категории). Поэтому мы знаем только то, что приведенные признаки встречаются в обеих категориях, но мы не уверены в том, что они неразрывно связаны с какой-либо из них отдельно: вот смысл (объясняемого предложения). Поэтому автор продолжает:

103. Существование дыхания и других признаков в том, что несомненно имеет душу, или в том, что (несомненно) ее не имеет,— ничем не доказано.

Факт существования дыхания и тому подобных признаков есть принадлежность реальных объектов (известных нам из опыта). Но мы не знаем, составляет ли он отличительную принадлежность тех реальных объектов, о которых с уверенностью утверждается, что они обладают душой, или наоборот, тех, о которых известно, что они души не имеют. Приведенный признак неизвестен нам из опыта как составляющий исключительную принадлежность какой-либо одной из этих двух категорий. Вследствие отсутствия у нас такой уверенности он и является признаком неопределенным.[174*]

Таким образом, указаны обе причины, почему этот слишком узкий признак является неопределенным.

Всякий признак, который (относительно данного объекта) является или слишком широким, или слишком узким, есть

[174*] Букв. «В объекте хорошо известном, несомненном, соединенном в отдельности с тем, что душу имеет, или с тем, что души не имеет: вследствие неизвестности принадлежности дыхания (в таком объекте, основание) неопределенно, вследствие отсутствия уверенности» (Sātmakatvenānātmakatvena vā viśeāeṇa yukte prasiddhe niścite vastuni praṇāder dharmasyāsiddher anaikāntiko ‘niścitatvāt).

признак неопределенный. Поэтому, как бы делая заключение, автор указывает на то, в каком отношении находится приводимый здесь признак к объекту вывода.[175]

104. Не доказано ни то, что дыхание и тому подобные признаки живого тела вовсе не встречаются в объектах, имеющих душу, ни то, что они вовсе не встречаются в объектах, души не имеющих. Поэтому обратная связь приведенного основания ни с одной из этих двух противоположных категорий объектов, не существует.[176*]

(В словах 'дыхание и тому подобные признаки'), которые свойственны живому телу,— заключается указание на наличность основания в объекте вывода. Так как мы не уверены в том, что они вовсе не встречаются в какой-либо из двух (помянутых категорий),— поэтому (приведенное основание) не имеет обратной связи ни с одной из них. Ведь когда мы уверены в том, что какая-либо принадлежность объектов реальных встречается только в одной определенной категории из числа тех двух категорий, на которые в этом отношении распадаются все реальные объекты, то (из этого само собой вытекает), что она не встречается в других. Поэтому автор и говорит: так как не доказано, что признак 'дыхания' не известен нам как (таковой), который необходимо отсутствует во всех объектах, имеющих душу, или же, напротив, как таковой, который необходимо отсутствует во всех объектах, души не имеющих, то он не состоит в обратной связи со следствием (из него выводимым). Несомненно, что дыхание и тому подобные признаки действительно не встречаются в некоторых предметах, как например, в горшке. Но какие это предметы, все ли они не имеют души,— остается неиз-

---

[175] Букв. «...указывает на то обстоятельство, что (признак) является свойством вывода» (Tasmād upasaṁhāravyājena pakāadharmatvaṁ darśayati) — т. е. указывает на третье условие логической связи в силлогизме «для других».

[176*] Букв. «Поэтому, так как дыхание и тому подобное, будучи связано с живым телом, не установлено в качестве такового (признака), который совершенно отсутствует в имеющем душу и в не имеющем ее, то оно не исключается из обеих (этих категорий)» (Tasmāj jīvaccharīrasambandhī praṇādiḥ sātmakād anātmakāc ca sarvasmād vyāvṛttenāsiddhes tābhyām na vyatiricyate).

вестным. Следовательно, обратной связи (противоположения) в приведенных примерах нет.[177*]

Но если это так (если обратной связи нет), то, быть может, есть несомненная прямая связь? — На это он говорит:

105. Нет тут и прямой связи.

Дыхание не имеет прямой неразрывной связи ни с объектами, имеющими душу, ни с такими, которые ее не имеют. На вопрос «почему» он говорит:

106. Потому что (неразрывная связь этого признака) ни с одной (из двух противоположных категорий) не доказана.

По той причине, что (существование) этого признака в одной из двух категорий, в имеющих душу объектах или же ее не имеющих, не доказано (потому не может быть и прямой связи). Мы знаем, что как принадлежность реальных объектов признак этот встречается кое-где в той и в другой категории. Однако (мы не мыслим) дыхания как признака исключительно свойственного тому, что душу имеет, или тому, что души не имеет. Откуда может в таком случае взяться уверенность в прямой его связи (с одной из этих категорий)?

Но (тут возможно следующее возражение): с точки зрения противника (=буддиста)[178] вовсе нет ничего обладающего

[177*] Букв. «Дыхание и т. п., конечно, в некоторых (случаях), в горшке и т. п., необходимо отсутствует. Из этого можно решить только то, что оно отсутствует в некоторой части одушевленных или неодушевленных предметов. Но нельзя решить, что оно отсутствует во всех (объектах известной категории). Поэтому ниоткуда нет исключения».

[178] Эти слова направлены, вероятно, против найяиков, признававших возможность чисто-отрицательного заключения от факта отсутствия дыхания в предметах неодушевленных к наличности души в остальных предметах. Они, очевидно, делали приблизительно следующее возражение на излагаемый здесь буддийский взгляд на этот вопрос: как можешь ты, буддист, утверждать, что признак дыхания есть признак сомнительный, прямо отрицать связь которого с душой мы не имеем права. Ведь ты вовсе не признаешь существования души и в то же время сомневаешься, нет ли между дыханием и душою реальной связи. Если бы ты был после-

душой. Следовательно, приводимое основание не может иметь ни прямой, ни обратной связи с (несуществующей) душой. Таким образом, мы можем прямо отрицать как прямую, так и обратную связь (приведенного основания) с душой, а не сомневаться в том, что она может быть существует.

На это он говорит:

107. Мы не можем быть уверены также и в отсутствии как прямой, так и обратной связи (приведенного основания) ни с тем, что имеет душу, ни с тем, что души не имеет.

Не может быть уверенности в отсутствии как прямой, так и обратной связи дыхания и тому подобных признаков ни с тем, что душу имеет, ни с тем, что души не имеет.[179*]

Он объясняет, почему не может быть этой уверенности в отсутствии (той и другой) связи, как прямой, так и обратной —

108. Потому что уверенность в отсутствии одной (связи) неразрывна (с уверенностью) в существовании другой.

Уверенность в отсутствии какой-либо одной связи — прямой или обратной — неразрывно связана с уверенностью в существовании другой. Вследствие того обстоятельства, что уверенность в отсутствии одной связи влечет за собой уве-

---

дователен, ты должен был бы совершенно отрицать всякую связь, как прямую, так и обратную, дыхания с несуществующей душой. Ответ буддиста сводится к тому, что отрицать одновременно и прямую и обратную связь немыслимо, так как это было бы само в себе противоречиво. Отрицая одну связь, мы eo ipso утверждаем другую и, следовательно, не можем уже отрицать последней. Этот ответ прямо вытекает из буддийского взгляда на отрицание и на сомнение, изложенный во втором отделе настоящего сочинения. Отрицать можно только то, что можно было бы и воспринять (утверждать). В том же, чего воспринять нельзя, можно только сомневаться. Все объекты сверхопытные и их признаки относятся к этой категории. Само отрицание буддистами существования души нужно понимать в том смысле, что они считают существование ее 'недоказанным' (asiddha).

[179*] Следует грамматическое объяснение: «sātmakād anātmakād следует рассматривать как зависящие от слова vyatireka»(Sātmakād anātmakād iti ca pañcamī vyatirekaśabdāpekāayā draātavyā).

ренность в существовании другой, мы и не имеем права просто отрицать возможность одновременно и прямой и обратной связи приведенного основания с душой, хотя бы мы и вовсе не признавали ее существования. Поэтому даже и в этом случае мы не можем быть уверены в отсутствии души в объектах, не обладающих дыханием и прочими признаками.[180*]

Отчего же уверенность в отсутствии одной связи ведет непременно к уверенности в существовании другой?

109. Потому что сущность прямой и обратной связи состоит в том, что они взаимно исключают друг друга. Приведенное основание является неопределенным именно оттого, что как прямая, так и обратная его связь (со следствием) сомнительны.

Сущность прямой и обратной связи состоит в том, что они исключают друг друга. Взаимное исключение есть взаимное небытие: оно представляет собой сущность прямой и обратной связи. Это обстоятельство и является причиной того, что (отсутствие одной ведет к уверенности в существовании другой). Прямая и обратная связь относятся друг к другу, как бытие и небытие. Бытие же и небытие в том и состоят, что представляют собой взаимное исключение друг друга. Если при познании чего-либо исключается то, что ему противоположно, то (познаваемый объект) определяется как таковой через исключение (того, что ему противоположно). Бытие (чего-либо) познается через исключение своего небытия. Поэтому (всякое) бытие определяется как таковое через исключение своего собственного небытия. Небытие же (мо-

---

[180*] Букв. «Уверенность в отсутствии одной прямой связи или (одной) обратной связи неразрывно связана с уверенностью в существовании другой второй связи, не может разойтись с уверенностью. Такое положение — сущность; вследствие его (и нельзя отрицать обеих связей дыхания с душой). Потому что уверенность в отсутствии одной неразрывно связана с уверенностью в существовании другой, поэтому нет уверенности в отсутствии (одновременно) обеих (связей) в одной (из двух категорий, т. е. в объектах, имеющих душу)» (Ekasyānvayasya vyatirekasya vā yo 'bhāvaniścayaḥ sa evāparasya dvitīyasya bhāvaniścayanāntarīyako, bhāvaniścayasyāvyabhicārī. Tasya bhāvas tattvaṁ, tasmāt. Yata ekābhāvaniścayo 'parabhāvaniścayanāntarīyakas tasmān na dvayor ekatrābhāvaniścayaḥ).

жет и не быть) соединено с определенным (представлением);[181] оно является таким, каким его создает наше воображение. Через исключение даже такого (не имеющего определенной чувственной) формы небытия познается (объект в его действительной) форме, (как особое) представление.

Если это так (то понятно), что отсутствие прямой связи равносильно существованию связи обратной (и наоборот), отсутствие связи обратной равносильно существованию связи прямой. Поэтому, если мы уверены в отсутствии прямой связи, то мы (eo ipso) уверены в существовании связи обратной, и наоборот, если мы уверены в отсутствии обратной связи, то мы (eo ipso) уверены в несомненности связи прямой. Таким образом, если мы будем исходить из того положения, что то, что имеет душу, в действительности не существует (что души нет), а существует лишь то, что души не имеет, тогда все-таки мы не можем просто отрицать возможности прямой и обратной связи дыхания (с душой). Если мы одновременно отрицаем и прямую, и обратную связь двух фактов, то мы допускаем противоречие. Ведь один реальный факт не может одновременно быть и не быть в другом реальном факте. Поэтому нельзя прямо отрицать одновременно и прямую, и обратную связь дыхания с душой только от того, что вообще не допускается существования души. Можно лишь сомневаться в том и в другом.[182*]

Таким образом, защитник неразрывной связи дыхания с душой не имеет права в подтверждение своего рассуждения ссылаться на буддийский взгляд, отрицающий существование души. Но он еще менее может ссылаться на противоположный взгляд пантеистов, по учению которых все существующее имеет духовную сущность, а то, что ее не имеет, не су-

---

[181] См. выше [коммент. на III. 77] объяснение Дхармоттары по поводу отрицания привидения, не имеющего видимой формы.

[182*] Букв. «Поэтому, если допустить, что имеющее душу не есть объект реальный, все-таки нет уверенности в небытии их обеих (т. е.) прямой и обратной связей дыхания и т. п. (с душой), так как вследствие противоречивости одновременного бытия и небытия одного реального объекта в другом реальном объекте невозможна уверенность в небытии их обоих» (Tasmād yadi nāma sātmakam avastu nirātmakam ca vastu tathāpi na tayoḥ praṇāder anvayavyatirekayor abhāvaniśċayaḥ. Ekavastuny ekavastuno yugapad bhāvābhāvavirodhāt. Tayor abhāvaniśċayāyogāt).

ществует. Такой взгляд основан исключительно на уважении к авторитету священного писания. Мы же, наоборот, должны руководствоваться уважением лишь к авторитету фактических доказательств, и потому мы говорим, что как духовность, так и отсутствие ее — сомнительны.[183] Следовательно, как существование, так и отсутствие связи между дыханием и душой — сомнительны. Именно потому, что нет (такого объекта, на примере которого) мы могли бы убедиться в присутствии или отсутствии прямой или обратной связи (между дыханием и душой), та и другая связь сомнительны. Но если бы был такой объект (на примере которого) мы могли бы убедиться в отсутствии или только прямой, или только обратной связи, то это eo ipso повело бы нас к уверенности в существовании противоположной связи (обратной или прямой). Тогда не было бы никакого сомнения в существовании и прямой, и обратной связи между ними. Но так как нигде мы не можем убедиться ни в отсутствии, ни в существовании (одной из этих связей), то обе они сомнительны. Вследствие сомнительности (логического основания) оно и является основанием неопределенным.

Почему же оно неопределенно?

110. Потому что из такого логического основания нельзя сделать ни положительного, ни отрицательного вывода.[184♣]

---

[183] Букв. «И нельзя из уважения к противникам (допустить), что объекты, имеющие и не имеющие душу, суть существующие и несуществующие. Напротив, из уважения к источнику истины (следует сказать), что и те и другие сомнительны». В этих словах содержится намек на учение философской школы веданта (пантеизм). Единичная душа, по этому учению, отождествляется со всемирной духовной субстанцией, равно отождествляется с нею и сущность всякого бытия. Поэтому самое слово 'душа' в этом месте имеет особое значение — всеобъемлющей духовной субстанции. В словах Дхармоттары несомненно звучит ирония: «действительных доказательств в пользу существования духовной субстанции нет никаких. Можно защищать эту теорию лишь руководствуясь уважением к авторитету. Но для нас, буддистов, нет авторитета, помимо истинного познания, только его мы и уважаем».

[184♣] Букв. «Потому что от него уверенности в следствии и в ином» (Sādhyetarayor ato niścayābhāvāt).

Так как основание, прямая и обратная связь которого (со следствием) сомнительны, не может вести к несомненному выводу ни о существовании этого следствия, ни о существовании того, что ему противоположно, то такое основание является неопределенным. Действительно, когда мы сомневаемся в том, встречается ли логическое основание в объектах однородных и отсутствует ли оно в объектах неоднородных, то из этого основания нельзя вывести ни того следствия, которое рассуждающий хочет из него вывести, ни того, что ему противоположно.[185*]

Вне двух категорий объектов — имеющих душу и не имеющих ее— нет иной категории (объектов, где бы встречались неразрывно связанными признак дыхания с признаком одушевления). Поэтому-то на основании дыхания и т. п. признаков можно лишь сомневаться в том, обладает или нет душой объект вывода, живое тело. Оттого-то дыхание и является основанием неопределенным.

Объяснив, что логические основания бывают ошибочными в случае неверности или сомнительности трех условий (логической связи), он в заключение говорит:

111. Таким образом, когда либо одно из свойств логического основания, либо два из них, взятые вместе, или неверны, или сомнительны, то соответственно получаются следующие ошибочные логические основания: ложное, обратное и неопределенное.

'Таким образом', т. е. вышеуказанным образом. Когда среди тех условий (которым должно удовлетворять правильное логическое основание), или одно, взятое в отдельности, неверно и сомнительно, или же два, взятых совместно, неверны и сомнительны,— тогда получаются логические основания: ложное, обратное и неопределенное. 'Соответственно', т. е. вид ошибочного основания определя-

---

[185*] Букв. «Потому что в следствии и в ином т. е. в противоположном, из него, т. е. из (основания), прямая и обратная связь которого сомнительны, уверенность отсутствует. Ведь когда есть сомнение в бытии и небытии (основания) в объекте однородном и неоднородном, то ни следствие, ни то, что ему противоположно, не доказаны» (Sādhyetarasya ca viruddhasyātaḥ sandigdhānvayavyatirekān niścayābhāvāt. Sapakāavipakāayor hi sadasattvasandehe na sādhyasya na viruddhasya siddhiḥ).

ется сообразно тому из условий, которого касается сомнение, или которое из них оказывается неверным. Каждое логическое основание определяется на основании неверности или сомнительности (тех условий логической связи), которым оно соответствует.[1864]

[§ 15. ОСНОВАНИЕ САМО СЕБЕ ПРОТИВОРЕЧАЩЕЕ]

112. Кроме того (Дигнага) установил еще одно сомнительное логическое основание, именно основание правильное (и в то же время) само себе противоречащее.

(Нам делают такое возражение): разве Учитель (Дигнага) не установил еще одного вида сомнительного основания, так называемого 'противоречивого'? Оно неразрывно связано с таким выводом, который противоречит фактам, установленным на ином основании. Или же название его можно объяснить и так: основание это и обратно и безошибочно (в одно и то же время): оно обратно, потому что следствие, из него выводимое, прямо противоположно тому, которое установлено на ином основании, и в то же время оно безошибочно доказывает свой собственный вывод.

Правда, Учитель рассматривает такое основание. Но я (автор объясняемого сочинения) здесь этого не делаю. (Автор сам ставит вопрос), почему (он этого не делает и) отвечает на него.

113. Почему же оно не рассматривается здесь? Потому что оно не относится к области умозаключения.

Область умозаключения составляет три вида логического основания, поскольку они являются установленными правильными доказательствами. Областью умозаключения мы называем то, от чего оно происходит. Происходит же оно от трех видов логического основания, поскольку они являются

[1864] Букв. «При неверности или сомнительности каковой формы, каковое ошибочное основание подходит,— на основании неверности и сомнительности таковой оно определяется. Таким образом, 'соответственный' значит, что каждому (неоправданному условию) соответствует особая (логическая ошибка)» (Yasyāsiddhau sandehe vā yo hetvābhāso yujyate sa tasyāsiddheḥ sandehāc ca vyavasthāpyata iti yasya yasya yena yena yogo yathāyogam iti).

правильно установленными. Поэтому эти три вида и составляют область умозаключения. Когда рассматривается только то (что входит в эту область), то основание 'обратное и безошибочное' — невозможно.

[187♣⇒] Действительно,[187♣] в умозаключении идет речь о трех видах логической связи (понятий): аналитической, причинной и отрицательной. Только тогда можно утверждать, что в каком-либо данном случае основание ошибочно, когда мы можем указать, какой именно вид логической связи не может считаться доказанным соответственными фактами. Но таких фактов, которые бы одновременно доказывали и пра-

[187♣] Букв. «Ведь там, где идет речь о трех видах, установленных доказательствами, только тот может быть ошибочным основанием, вид которого (т. е. ошибочность которого) установлен доказательствами. И обратно — безошибочное (основание) не есть вид, установленный (фактическими доказательствами). От того он невозможен. Следовательно, о невозможном основании и не говорится... Ведь нет возможности для того, что противоположно действию и сущности, определение коих было дано, и невосприятию. Потому что нет возможности для противоположности; действие и сущность; для них, определение которых было указано. Определение, суть действия есть происхождение от причины, а определение сущности есть подчинение следствию. То, что есть действие, и то, что есть сущность, как может оно существовать, совершенно покинув свою причину и свою подчиняющую сущность, благодаря чему возможно было бы противоположное (основание)? И для невосприятия, т. е. для того (невосприятия), сущность которого была указана. Сущность невосприятия есть невосприятие того, что можно было бы видеть. Так как оно также не может разойтись со своею сущностью, то не может быть появления противоположности» (Pramāṇasiddhe ca trairūpye prastute sa eva hetvābhāsaḥ sambhavati yasya pramāṇasiddhaṁ rūpam. Na ca viruddhāvyabhicāriṇaḥ pramāṇasiddham asti rūpam. Ato na sambhavaḥ. Tato 'sambhavān noktaḥ... Na hi sambhavo 'sti kāryasvabhāvayor uktalakāaṇayor anupalambhasya ca viruddhatāyāḥ. Na hīti. Yasmān na sambhavo 'sti viruddhatāyāḥ. Kāryaṁ ca svabhāvaś ca tayor uktalakāaṇayor iti. Kāryasya kāraṇāj janma lakāaṇaṁ tattvam. Svabhāvasya ca sādhyavyāptatvaṁ tattvam. Yat kāryam yaś ca svabhāvaḥ sa katham ātmakāraṇam vyāpakaṁ ca svabhāvam parityajya bhaved yena viruddhaḥ syāt. Anupalambhasya coktalakāaṇasyeti. Dṛśyānupalambhatvaṁ anupalambhalakāaṇam. Tasyāpi vastvabhāvāvyabhicāritvān na viruddhatvasambhavaḥ).

вильность и ложность известного основания, быть не может. Оттого обратного и безошибочного, т. е. противоречивого основания, как особого вида ошибочного основания, быть не может. Как не относящееся к области умозаключения, оно нами и не рассматривается.

Почему оно невозможно? — Он говорит:

114. Потому что такой (логической связи), которая была бы противоположна связи аналитической, причинной или отрицательной — при нашем понимании этих терминов — быть не может.

Потому что логической связи, противоположной, т. е. отличающейся от этих трех видов, которые нами установлены, быть не может, оттого основание противоречивое и не рассматривается. Что нужно понимать под основанием аналитическим и основанием причинным, было указано выше. Связь причинная основана на том, что всякое действие имеет свою причину. Связь аналитическая состоит в том, что основание логически подчинено следствию. Очевидно, что ни действие не может существовать совершенно независимо от своей причины, ни существенный признак — совершенно независимо от того понятия, к существу которого он относится,— а только это и могло бы создать новое логическое основание, отличающееся от помянутых двух. Равным образом невозможно и отрицательное основание, отличающееся по существу от того, которое было нами рассмотрено. Сущность отрицательного познания состоит в невосприятии такого предмета, который был бы воспринят, если бы он существовал. Так как в этом состоит сущность всякого отрицательного познания, то последнее ни в каком случае не может расстаться со своею собственной сущностью, чтобы сделать возможным какое-нибудь иное отрицательное познание [⇐187♣].

Но, быть может, существуют другие логические основания (кроме приведенных трех)?

На это он говорит:

115. Иного безошибочного основания нет.

Кроме упомянутых трех, иного безошибочного основания не существует; следовательно, только они и могут быть логическим основаниями.

Но в каком же именно месте рассматривает Учитель Дигнага это неправильное логическое основание?

116. [188♣⇒] Основание противоречивое было установлено как особый вид логической ошибки, встречающейся при рассмотрении выводов, основанных не на критическом рассмотрении реальных фактов, а на догматических теориях, касающихся таких фактов, которые лежат за пределами возможного опыта.[188♣]

---

[188] Букв. «Поэтому, касаясь умозаключения, опирающегося на догматическое учение, являющееся в силу рассмотрения нереальных объектов, при рассмотрении его объектов (т. е. при рассмотрении вопросов, подлежащих ведению догматических учений) указана логическая ошибка обратная и безошибочная. Так как оно невозможно в умозаключении, являющемся в силу реальных объектов, поэтому основание обратное и безошибочное было рассмотрено, опираясь на умозаключение, которое опирается на (догматические учения). Ведь если в умозаключении троякость признака установлена на (догматическом учении), то оно опирается на (предвзятое) учение. Но разве три вида, установленные в (догматическом) учении, не установлены доказательствами? На это он говорит: они появляются в силу рассмотрения нереальных объектов. Рассмотрение нереального есть только воображение, его сила есть его способность. От нее появившиеся, не доказательством, а чистым воображением установленные три вида умозаключения (являются) доказанными на основании (догматического) учения, но не на основании доказательства. Но где обсуждаются эти три вида, установленные (на догматическим) учении путем умозаключения? На это он говорит: (при рассмотрении) его (собственных) объектов. Объект (догматического) учения есть (объект) сверхчувственный, не составляющий объекта ни восприятия, ни умозаключения, общее понятие и т. д. Когда идут рассуждения о нем, тогда возможно умозаключение, опирающееся на (предвзятое) учение. Учитель указал, что основание обратное и безошибочное касается этих (вопросов)» (Tasmād avastudarśanabalapravṛttam āgamāśrayam anumānam āśritya tadarthavicāreāu viruddhāvyabhicāri sādhanadoāa uktaḥ. Yasmād vastūbalapravṛtte 'numāne na sambhavati tasmād āgamāśrayam anumānam āśritya viruddhāvyabhicāryuktaḥ. Āgamasiddhaṁ hi yasyānumānasya liṅgatṛairūpyaṁ tasyāgama āśrayaḥ. Nanu cāgamasiddham api trairūpyaṁ pramāṇasiddham ity āha, avastudarśanabalapravṛttam iti. Avastuno darśanaṁ vikalpamātraṁ, tasya balaṁ sāmarthyaṁ, tataḥ pravṛttam apramāṇād vikalpamātrād vyavasthitaṁ trairūpyam āgamasiddham anumānasya, na tu pramāṇāt. Tat tarhy anumā-

Это само противоречащее логическое основание невозможно, если только под умозаключением разуметь мышление, имеющее отношение к реальному бытию объектов. Оно возможно только в тех случаях, когда мышление имеет дело с догматическими построениями, не основанными на критическом рассмотрении реальных фактов. Учитель и установил вид ошибочного основания именно для таких случаев. Умозаключение опирается на догматическое учение тогда, когда один из видов логической связи установлен не на критическом рассмотрении реальных фактов, а на предвзятой теории.

Но можно было бы возразить: разве в тех случаях, когда один из трех видов логической связи признается доказанным в каком-либо догматическом учении, не может он в то же время быть доказанным и действительными доказательствами?

На это он говорит, что такой вид логической связи получается под влиянием рассмотрения несуществующих объектов. Рассмотрение несуществующих объектов называется чистым построением нашего воображения. Под влиянием этих построений и благодаря присущей им способности получается такой вид логической связи, который существует только лишь в нашем воображении и не опирается на действительные доказательства.

Но какие же вопросы подлежат ведению догматических учений?

Они имеют собственный круг вопросов, подлежащих их ведению,— это вопросы метафизические. При рассмотрении объектов сверхопытных, которых не может касаться ни восприятие, ни умозаключение, например, при обсуждении самостоятельного бытия общих понятий, только там и возможно умозаключение, опирающееся на (метафизическую) доктрину. Учитель и сказал, что основание обратное и в то же время безошибочное касается этих вопросов [⇐188♣].

Далее (можно еще спросить), почему этот вид ошибочного основания возможен в умозаключениях, встречающихся (в метафизических учениях)?

---

nam āgamasiddhatrairūpyaṁ kvādhikṛtam ity āha. Tasyāgamasya yo 'rtho 'tīndriyaḥ pratyakāānumānābhyāṁ aviāayīkṛtaḥ sāmānyādis tasya vicāreāu prakrānteāv āgamāśrayānumānaṁ sambhavati. Tadāśrayo viruddhāvyabhicāry ukta ācāryesṇeti).

На это он говорит:

117. Потому что творцы научных доктрин могут ошибочно приписывать объектам несовместимую с ними сущность.

Так как случается, что творцы научных доктрин (произвольно) заключают, т. е. приписывают (объектам) существенные (признаки), с ними несовместимые, им противоречащие,— то у них и получаются (иногда) логические основания (в действительности) обратные, а (с точки зрения их доктрины) безошибочные. Ошибочно приписывать значит (утверждать что-либо) вследствие заблуждения. Заблуждающиеся творцы научных доктрин действительно приписывают реальным объектам несуществующие признаки.

Но если творцы научных доктрин ошибаются, то какое доверие можем мы иметь к прочим людям?

На это он говорит:

118. [189♣⇒] Ведь сама себе противоречащая логическая связь понятий невозможна в мышлении, обусловливающем целесообразную деятельность обыкновенных людей. Мышление это основано на связи причинной, аналитической или отрицательной, поскольку они являются установленными путем рассмотрения реальных фактов, надлежащим образом установленных.[189♣]

[189♣] Букв. «Ведь оно невозможно относительно сущности, результата и отрицания, обладающих таким положением, в каком находятся установленные реальные объекты (факты). Определение логических оснований (в качестве таковых) логических оснований (производится) не воображением, но состоянием реальных вещей. Поэтому оно невозможно относительно сущности, результата и отрицания (выражающих) состояние реальных вещей, как они установлены. Установленным реальным объектом называется объект истинно-сущий. Те основания (называются выражающими) состояние реальных вещей, как они установлены, в которых определение состояния реальных вещей не выходит из пределов этих (истинно-сущих фактов, в которых оно не выходит из пределов того), как они установлены. Ведь эти (основания) стоят так, как стоят сами реальные вещи, а не (так, как они устанавливаются) воображением. Поэтому в них не может быть места для заблуждения, благодаря которому обратное и безошибочное сделалось бы возможным.

Логическое основание становится таковым не в силу научных фантазий, но в силу действительного положения вещей. Поэтому ни аналитическая, ни причинная, ни отрицательная связь понятий не могут сами себе противоречить, когда они выражают действительное, надлежащим образом установленное положение вещей. Надлежащим образом установленным положением вещей мы называем факты действительно существующие, истинно сущие. Не выходящее из пределов таких фактов определение объектов называется надлежащим их определением. Помянутые три логических основания выражают то положение вещей, которое существует в действительности. В пределах таких фактов не может заключаться ошибки, не может, следовательно, быть такого основания, которое само себе противоречит.

Затем автор дает пример основания обратного и в то же время безошибочного.

119. Вот пример:

> Если какая-либо принадлежность неразрывно связана одновременно со всеми объектами, ее имеющими, где бы они ни находились, то она должна быть всеобъемлющей, как пространство.
> Общее понятие неразрывно связано одновременно со всеми объектами, которые ему подчинены, в каком бы месте они ни находились,
> (потому оно имеет всеобъемлющее бытие) [⇐189♣].

Для этого пример: то, что сразу непосредственно связано со всеми теми объектами, которые с ним самим связаны в каждом месте, где они расположены, то находится везде, как пространство. Общее понятие сразу непосредственно связано с объектами, которые с ним самим связаны, в каждом месте, где они расположены» (118. ***Na hy asya sambhavo yathāvasthitavastusthitiāv ātmakāryānupalambheāu.*** Na hīti. Na hetuāu kalpanayā hetutvavyavasthā, api tu vastusthityā. Tato yathāvasthitavastusthitiāv ātmakāryānupalambheāv asya sambhavo nāsti. Avasthitam parārthasadvastu. Tadanatikrāntāyathāvasthitā vastusthitivyavasthā yeāāṁ te yathāvasthitavastusthitayaḥ. Te hi yathā vastu sthitaṁ tathā sthitā, na kalpanayā. Atas teāu na bhrānter avakāśo 'sti yena viruddhāvyabhiçārisambhavaḥ syāt... 119. ***Atrodāharaṇam, yat sarvadeśāvasthitaiḥ svasambandhibhir yugapad abhisambadhyate, tat sarvagatam, yathākāśam, abhisambadhyate sarvadeśāvasthitaiḥ svasambandhibhir yugapat sāmānyam iti***).

Здесь говорится о неразрывной связи общего понятия со всеми ему подчиненными (особями), в каком бы месте они не находились,— о той связи, которая непосредственно связывает (их в одно целое). Такому (общему понятию) приписывается всеобъемлющее (реальное) бытие. Эти (слова) выражают тот факт, что непосредственная связь со всеми (особями) находится в необходимой зависимости от всеобъемлемости бытия (и) подчинена ей.

Тут (следует заметить, что приведенное умозаключение защищается последователями философской школы вайшешиков). Великий Учитель Канада приписывал общему понятию (следующие свойства): оно едино (во всех ему подчиненных особях), оно воспринимается чувствами, но не может обладать движением, а непосредственно связывается со всеми особями, ему подчиненными, благодаря особому отношению *ингеренции*. Пайлука, ученик Канады (для объяснения этих свойств), желая доказать, что общие понятия, как и пространство, существуют везде, как в особях, им подчиненных, так и в тех местах, где особей нет, предложил приведенное доказательство. Слова 'как пространство' — указывают на пример, т. е. объект, подтверждающий общую посылку. Действительно, пространство неразрывно связано сразу со всеми (протяженными) объектами, признаком которых оно является, например, с деревьями и др. Оно также имеет всеобъемлющее бытие.[190] В словах 'оно имеет неразрывную связь одновременно со всеми объектами, принадлежностью которых оно является' — содержится указание на то, что субъект вывода находится в связи с логическим основанием.

Автор хочет (показать), что приведенное основание относится к разряду аналитических, и говорит:

120. [191♣⇒] Если какая-либо принадлежность по существу связана с известными объектами, то из этого факта можно аналитически вывести заключение, что она должна находиться в самом том месте, где находятся эти объекты. Ведь если бы она не находилась в самом том месте, где находятся эти объекты, то она не могла бы наполнять собой того же пространства, которое зани-

[190] Ср. у Канта третье доказательство идеальности пространства.

мают последние. Поэтому разбираемый силлогизм относится к разряду аналитических.[191*]

Сущность общего понятия состоит в его неразрывной связи со всеми особями, где бы они ни находились. От этого зависит, из этой сущности выводится аналитически — что же именно? — присутствие общего понятия во всех местах, занимаемых особями. Если что-либо по существу связано со многими объектами, то оно непременно должно находиться в тех местах, где находятся последние. Поэтому общее понятие, которое состоит в неразрывной связи со всеми особями,

---

[191*] Букв. «Факт сущности, (состоящей) в присутствии в месте (занимаемом) чем (либо), вытекает только лишь из сущности, связанной с ним (т. е. если что-либо по существу своему неразрывно связано с другим объектом как его существенный признак, то оно необходимо должно находиться в том месте, где находится этот объект). Ведь если что-либо не находится в месте (занимаемом другим объектом), то оно не может наполнять его места самим собой. Поэтому (это есть) применение основания аналитического». (Это значит, что суждение, представляющее собой общую посылку данного силлогизма, есть суждение аналитическое, основанное на законе противоречия). «Сущность общего понятия связана с этими вещами, в каждом месте, где они находятся. Одна только она — т. е. сущность, связанная с ними,— из нее вытекает, вытекающая из нее.— Какова она? он говорит — факт (-tā) сущности присутствия в месте их. Их место есть место этих находящихся в связи (объектов). Чья сущность присутствует в их месте, та имеет сущность, присутствующую в месте их; такое положение есть такой факт. Ведь то, что имеет сущность, связанную с какими (либо объектами), то непременно присутствует в их месте. Поэтому общее понятие, вытекающее из факта связи с этими (особями) присутствует в местах их» (120. *Tatsambandhisvabhāvamātrānubandhinī taddeśasaṁnihitasvabhāvatā. Na hi yo yatra nāsti sa taddeśam ātmanā vyāpnotīti svabhāvahetuprayogaḥ.* Tatsambandhīti. Teāāṁ sarvadeśāvasthitānāṁ dravyāṇāṁ sambandhī sāmānyasya svabhāvaḥ, sa eva tatsambandhisvabhāvamātraṁ, tad anubadhnātīti tadanubandhinī. Kāsāv ity āha. Taddeśasannihitasvabhāvatā. Teāām sambandhināṁ deśas taddeśaḥ. Taddeśe saṁnihitaḥ. Svabhāvaḥ yasya tat taddeśasaṁnihitasvābhavaḥ. Tasya bhāvas tattā. Yasya hi yeāām sambandhī svabhāvas tan niyamena teāāṁ deśe saṁnihitaṁ bhavati. Tatas tatsambandhitvānubandhinī taddeśasaṁnihitatā sāmānyam).

ему подчиненными, должно находиться в тех местах, где находятся эти особи [⇐191♣].

Но можно было бы возразить: разве владелец коров не находится в связи с коровами,— между тем, сущность владельца не состоит в том, что он находится в том месте, в котором находятся коровы. Каким же образом из понятия неразрывной связи мы выводим понятие нахождения в том же месте?

На это он говорит: если один объект не существует в месте, занимаемом другим объектом, то он не наполняет его самим собой, т. е. формой своего бытия.[192] В этих (словах) указано на то, что связь между общими понятиями и теми (особями), которые им подчинены, состоит в *ингеренции* (первого в последних).[193] А такая связь бывает только между объектами, не лежащими в разных местах. Поэтому, когда одно понятие ингерирует в каких-либо (объектах), то оно обнимает их своим собственным бытием и внедряет самого себя в (такое) место, которое (само) получает свой вид от ингерирующего в нем (понятия). Обнимать собой что-либо значит внедрять свое собственное бытие в место, занимаемое чем (либо другим). Оттого это и называется ингеренцией. Поэтому, если что-либо ингерирует в объектах, то оно их обнимает своим бытием и находится в том же месте, в котором они находятся. Это значит вот что: факт подчинения себе реальных объектов, находящихся в известном месте, неразрывно связан с нахождением (подчиняющего понятия) в том же самом месте. Если отсутствует факт нахождения в том же самом месте, то отсутствует также и факт подчинения себе этих объектов; следовательно, в таких случаях не может быть и отношения ингеренции, сущность которого состоит в подчинении (их) себе. Но факт подчиненности последних существует, поэтому общее понятие должно находиться в том месте, в котором находятся (подчиненные ему объекты). Поэтому-то мы имеем здесь основание аналитическое.

---

[192] Общее понятие должно находиться в самом том месте, в котором находятся особи, потому что если бы они там не находились, то оно не могло бы наполнять собою того пространства, в котором находятся последние, а должно было бы наполнять особое другое пространство.

[193] О понятии ингеренции см. Athalye, 96 и след.

Совсем обратное утверждает другая школа учеников Канады, так называемая школа Пайтхары.[194] Чтобы указать на ее аргументацию, автор говорит:

121. Другой же силлогизм (касающийся того же вопроса) таков: «То, что при наличности условий восприемлемости не воспринимается, отсутствует на (данном) месте, как, например, горшок, не находящийся на известном месте; — так же и общее понятие не воспринимается нами там, где отсутствуют подчиненные ему особи,[195а] хотя там и имеются все условия воспринимаемости, (следовательно, оно там не существует)». Этот отрицательный силлогизм и (упомянутый выше силлогизм) аналитический ведут к сомнению относительно одного и того же объекта, так как доказывают факты, взаимно друг друга исключающие.

'То, что поставлено в условия восприятия', то, что является объектом восприятия, т. е. объект видимый,— 'не вос-

---

[194] Ученика по имени Пайлука у Канады, по всей вероятности, никогда не было. Имя это произведено от pīlu 'атом', точно так же, как упоминаемое ниже название Пайтхары произведено от слова piṭhara 'горшок'. Последователи Канады разделялись на 'атомистов' (pīluvādin) и 'горшечников' (piṭharavādin). Названия эти получены ими в зависимости от тех теорий, которые ими защищались, а легенда уже впоследствии связала начало их с никогда не существовавшими учениками Канады — Пайлука и Пайтхара. Хотя все вайшешики и найяики признавали, что в основании всего сущего существуют вечные неделимые атомы, однако по вопросу о том, как соединяются между собою эти атомы для образования познаваемых нами протяженных тел, как происходят в телах, состоящих из одних и тех же вечных атомов, временные изменения, каким образом в объектах-субстанциях изменяются качества-принадлежности,— по всем этим вопросам они между собой расходились. Одни утверждали, что перемены происходят в атомах горшка, причем при всяком изменении старый горшок совершенно разрушается, а рождается новый горшок с новыми качествами; другие же утверждали, что все перемены происходят не в атомах, а в телах, представляющих собою комбинацию атомов,— в горшке, а не в атомах, его составляющих. Первые назывались атомистами, вторые — горшечниками. Подробно об этом см. у Aṭhalye, 156 и след.

[195а] Букв. «в промежутках между особями» (vyaktyantarāleāu).

принимается'. В этих (словах) говорится о невосприятии видимого объекта. В словах 'отсутствует на данном месте' говорится, что такого рода объект можно назвать несуществующим. Следовательно, здесь указано на (тот факт), что невосприятие видимого объекта есть подчиненное понятие, а возможность говорить о нем как о несуществующем — есть понятие, подчиняющее его себе. (В словах) 'как, например, горшок, не находящийся на известном месте' содержится пример. Чтобы указать на связь между логическим основанием и субъектом вывода, он говорит: мы и не воспринимаем (общего понятия там, где отсутствуют особи). Под местом, где отсутствуют (данные) особи, разумеется как пространство, занимаемое другими особями, так и пространство, в котором особи совершенно отсутствуют. Действительно, общее понятие о корове мы можем воспринимать в любой отдельной корове. Но мы не можем воспринимать его ни в других особях, например, в лошадях, ни в пустом пространстве. Из этого следует, что в них оно не существует.

Этот отрицательный силлогизм и упомянутый выше силлогизм аналитический ведут (вместе) к сомнению относительно одного и того же объекта, так как доказывают факты, друг друга исключающие. Ведь один и тот же объект не может иметь принадлежностей, взаимно друг друга исключающих. В (нашем же примере) доказывается, что (общее понятие) должно существовать и в посторонних ему особях, и в пустом пространстве. Другим же, отрицательным силлогизмом, наоборот доказывается, что оно в них не существует. А допустить, что один и тот же объект в одно и то же время и в одном и том же месте может и быть, и не быть,— нельзя, в силу того (что бытие чего-либо прямо) противоречит (его небытию). Таким образом, эти два силлогизма являются взаимно противоречивыми доказательствами. Ими доказывается как всеобъемлющее бытие общих понятий (самое существование) которых основывается на (догматическом учении), так и невозможность их всеобъемлющего бытия. Так как учение это признает тесную связь общих понятий одновременно со всеми (особями), в каком бы месте они ни находились, а также их воспринимаемость чувствами,— то (с одной стороны), на основании связи их со всеми (особями) заключается о всеобъемлющем бытии (с другой же стороны), на том основании, что они воспринимаются чувствами, о невозможности всеобъемлющего бытия, так как они не встречаются там, где отсутствуют особи. Таким образом, сам творец научной доктрины, установив два понятия, которые подчинены

исключающим друг друга понятиям, и не заметив этого, создал возможность основания обратно-безошибочного. (В мышлении же, касающемся) реальных объектов, оно невозможно.

Вот и все об ошибочном основании.

[§ 16. НЕПРАВИЛЬНЫЕ ПРИМЕРЫ]

(Переходим к рассмотрению неправильных примеров).

Тут нам могут сделать следующее возражение. Сначала следует рассмотреть сущность примера, как особого члена силлогизма, а затем в связи с этим рассмотреть и неправильные примеры, подобно тому, как логические основания сначала были рассмотрены самостоятельно, так как они являются членами силлогизма, а потом в связи с ними были рассмотрены и неправильные основания.

На это автор говорит:

122. Мы рассмотрели логическое основание в трех его видах. Только такое основание приводит к (правильному) познанию объекта (умозаключения). Пример не составляет какого-либо особого члена в силлогизме. Поэтому мы не рассматриваем его сущности особо, так как значение его вытекает (из определения основания).

Мы рассмотрели логическое основание в трех его видах. Зачем рассматривать еще и пример?

Пусть так! (т. е. если бы мы рассматривали пример наравне с основанием, то можно было бы подумать, что одного основания в трех его видах) недостаточно для познания объекта (умозаключения).

На это он говорит: только такое (логическое основание), т. е. то именно основание, сущность которого мы рассмотрели, приводит к познанию вывода. Поэтому одно оно дает (правильное заключение). Только его выражение в словах может быть правильным доказательством. Пример не представляет собой на самом деле (особого) члена в силлогизме. Вследствие того, что он не представляет собой члена силлогизма, мы и не рассматриваем его по существу, отдельно от логического основания.

(Если же кто-нибудь поставит вопрос), может ли в таком случае основание без примера вести к мысли о неразрывной связи (между ним и следствием, то мы ответим): мы не утверждаем, что основание вовсе может обойтись без примера. Мы говорим только, что пример не существует отдельно от осно-

вания, пример уже содержится в каждом основании. Поэтому смысл наших слов был тот, что мы не будем рассматривать сущность примера особо; мы не говорили того, что (вовсе) не будем рассматривать его сущности.

Но если это так, то и следовало бы определить его сущность в смысле вспомогательного фактора по отношению к логическому основанию.

На это автор говорит: так как его значение вытекает (из определения основания, то он и не рассматривается по существу). Его значение 'вытекает', т. е. его назначение или смысл ясны. (Благодаря этому обстоятельству он не рассматривается особо).[196*] Действительно, сущность примера определяется для того, чтобы дать понятие о нем, а понятие это мыслится нами вытекающим из определения основания. Из последнего вытекает значение примера, понятие о примере. Другими словами, тот вид познания, который мы называем примером, рождается одновременно с познанием основания.[197*]

Автор объясняет, каким образом значение примера вытекает (из определения логического основания).

123. Сущность логического основания вообще мы определили в том смысле, что оно встречается только в однородных объектах и отсутствует во всех неоднородных объектах. Затем, в частности, мы указали, что основание причинное и основание аналитическое доказываются: первое — происхождением от причины, а второе — анализом соответственного понятия. Тот, кто это доказал, должен был тем самым доказать (и правильность примеров). «Где есть дым, там есть и огонь; нигде не может быть дыма без огня. Например, в домашнем очаге (мы встречаем и дым и огонь), а в других противопо-

---

[196*] Букв. «Вытекает смысл, цель, или выраженное в словах содержание каковой сущности (определения) примера, оно; таким образом его состояние или сущность, вследствие ее...» (Gato 'rthaḥ prayojanam abhidheyam vā yasya dr̥āṭāntalakāaṇasya, yasya tasya bhāvas tattvam, tasmāt).

[197*] Букв. «Потому то, что (составляет) цель определения (или значение сущности) примера, понятие о примере, то вытекает, рождается; или выражаемое в нем знание, называемое примером, вытекает» (Tato dr̥āṭāntalakāaṇasya yat prayojanaṁ dr̥āṭāntapratītis tad gataṁ niāpannam).

ложных случаях (не встречаем ни того, ни другого)». Или (возьмем аналитический силлогизм): «Все, что имеет причинное происхождение, невечно; причинное происхождение невозможно там, где нет свойства невечности. Например, в горшке (мы встречаем причинное происхождение и невечность), а в пространстве (нет ни того, ни другого).» Ведь иным путем (без примеров) нельзя показать, что основание встречается в однородных и отсутствует в неоднородных объектах в том именно смысле, как нами было указано. Причинное основание не может быть не чем иным, как действием того (что из него выводится), а основание аналитическое — не чем иным, как понятием, подчиненным сущности (своего следствия). Когда эти факты доказаны, то доказана (и правильность) примеров, потому что сущность их состоит только в этих фактах.[198*]

[198*] Букв. «Форма основания — существование только в однородном объекте и отсутствие из всякого неоднородного объекта, была выражена безраздельно. Затем в частности было сказано, что следует показывать происхождение и привязанность только к нему действия и сущности. Тот, который это показал, должен был показать и следующее: где дым, там огонь; если нет огня, то никак не может быть дыма, как в кухне и других противоположных случаях; то, что сделано, в том невечность; при отсутствии невечности не может быть сделанности, как в горшке и пространстве. Ведь иначе нельзя показать в однородных и неоднородных объектах (такого) бытия и небытия, форма которого была указана. У признака-действия есть ограничение тем обстоятельством, что он есть его действие. У признака-сущности — обнимание сущности. Когда это обстоятельство указано, то непременно указанным является и пример благодаря тому обстоятельству, что форма его состоит только в этом» (123. Hetoḥ sapakāa eva sattvam asapakāāc ca sarvato vyāvṛttirūpam uktaṁ abhedena. Punar viśeāeṇa kāryasvabhāvayor janmatanmātrānubandhau darśanīyāv uktau. Tac ca darśayatā, yatra dhūmas tatrāgnir asaty agnau ca na kvacid dhūmo yathā mahānasetarayor, yatra kṛtakatvaṁ tatrānityatvam anityatvāsambhavo yathā ghaṭākāśayor iti darśanīyam. Na hy anyathā sapakāavipakāayoḥ sadasattve yathoktaprakāre śakye darśayitum. Tatkāryatāniyamaḥ kāryaliṅgasya svabhāvaliṅgasya ca svabhāvena vyāptiḥ. Asmiṁś cārthe darśite darśita eva dṛṭānto bhavati, etāvan mātrarūpatvāt tasyeti).

Сущность логического основания была определена вообще (с точки зрения ее) общих признаков, т. е. было дано общее определение логического основания (одинаково применимое) к основанию причинному и аналитическому, а также и к отрицательному основанию. Но какой смысл имело указание на два общих условия (всякого логического основания): его наличность только в однородных и отсутствие во всех неоднородных объектах? Ведь общий признак, хотя бы на него и было сделано указание, не может быть нами познан (независимо от тех частных случаев, в которых он встречается). Поэтому следует говорить о нем лишь постольку, поскольку он содержится в (подчиненных ему) частных случаях.

Кроме (общего определения логического основания), оно определено еще и 'в частности': в частности оно может выражать или происхождение от причины, или анализ основания.[199*] (Следовательно, во-первых было доказано, что для того, чтобы знать основание), следует знать происхождение действия от причины: ведь когда мы хорошо знаем происхождение действия, мы знаем так же хорошо, что оно встречается в однородных и отсутствует в неоднородных объектах. (Во-вторых) было сказано про аналитический признак, что должна быть доказана зависимость (следствия) только от него одного, т. е. существования основания должно быть достаточно, чтобы из него уже вытекало существование того следствия, которое в нем содержится; где только встречается основание, там встречается и следствие. Тождество следствия и основания в том и состоит, что первое содержится в последнем.[200*] Когда мы знаем существенный (аналитический) при-

---

[199*] Букв. «Поэтому еще снова в частности сказано, что два частных случая должны быть указаны, как происхождение и привязанность только к нему».

[200*] Букв. «Оно, т. е. основание, оно одно; исключительно оно, т. е. исключительно основание; к нему привязанность, т. е. следование за ним есть существование следствия (при условии) существования основания. Действительно, тождество следствия с основанием состоит в существовании его только в нем». (Tad iti sādhanam. Tad eva tanmātram sādhanamātram. Tasyānubandho 'nugamanam sādhanamātrabhāve bhāvaḥ· sādhyasya. Tanmātrabhāvitvam eva hi sādhyasya tādātmyam). Т. е. тождество состоит в том, что существо-

знак какого-либо логического основания, то мы также знаем, что это аналитическое основание встречается только в однородных и отсутствует во всех неоднородных объектах. Именно поэтому (мы и утверждаем, что) *сущность общего понятия может быть познана лишь постольку, поскольку она содержится в (подчиненных ему) разновидностях.* Не иначе. Поэтому мы рассмотрели сущность разновидностей (логического основания).

Но если это действительно так, то что же из этого следует?

(Из этого следует то, что всякий) кто желает указать на общие признаки логического основания, должен это сделать путем рассмотрения его разновидностей — такова связь мыслей в объясняемом предложении.[201♠]

В словах 'где есть дым, там есть и огонь' указана неразрывная связь основания, представляющего собой действие (известной причины, с этой причиной). Эта связь мыслится нами на основании (фактических) доказательств, устанавливающих причинную зависимость (дыма от огня). Поэтому следует указать на пример: 'подобно тому, как (это наблюдается) в домашнем очаге'. Словами 'нигде не может быть дыма без огня' указано на ту же связь с обратной стороны. На эту же связь (тот, кто рассматривает виды логического основания), должен указать словами 'подобно другим (противоположным) случаям'. Он должен доказать, что отсутствие огня неразрывно связано с отсутствием дыма; а это обстоятельство встречается во всех случаях, противоположных домашнему очагу. (В словах) 'все, что имеет причинное происхождение, не вечно' указано на неразрывную связь аналитического основания (со своим следствием). В словах 'причинное происхождение невозможно там, где нет свойства невечности' указано на ту же связь с обратной стороны. (Фактическое) доказательство, устанавливающее эту связь,

---

вания основания уже достаточно для того, чтобы из него вытекало и существование следствия.

[201♠] Букв. «Тут, тот, кто желает показать в сущности общего сущность частного, когда он показывает, должен показать так — вот связь». Если читать с. 89. 9 lakāaṇam и eva, то получится следующий смысл: «желающий указать общую сущность, может указать именно указывая на частную сущность...» [В издании 1918 г. принято именно это чтение].

должно быть показано в сходном примере. Когда прямая связь основания со следствием хорошо известны, следует (кроме того) показать, что при отсутствии следствия отсутствует (и основание). Поэтому непременно должно быть указано на (оба примера): 'подобно горшку и подобно (т. е. в противоположность) пространству'.

Он (затем) объясняет, почему это так: потому что иначе нельзя доказать того, что общие признаки логического основания состоят в его присутствии в однородных и отсутствии в неоднородных объектах, притом (в таком присутствии и отсутствии), которые были указаны выше,— т. е. в абсолютной (не допускающей исключения связи основания со следствием). Она состоит в том, что основание встречается *только* в однородных и не встречается во *всех* неоднородных объектах. Когда же, в частности, указано и на сущность каждой разновидности логического основания, то тем самым указано на такое его присутствие и такое отсутствие, какие были нами определены. Без этого нельзя определить сущность разновидностей основания. Необходимая зависимость действия от своей причины составляет сущность одной разновидности логического основания. Она не может быть указана иначе, как через рассмотрение примеров. Действием того факта (который играет роль логического следствия) является, например, дым. То обстоятельство, что дым есть действие огня, обусловливает существование между ними неразрывной связи, так как дым необходимо зависит от огня именно потому, что он является его действием. Точно так же и связь аналитического основания со своим следствием, составляющая сущность другой разновидности логического основания, не может быть указана иначе, как через рассмотрение примеров.[202*] Так как мы можем узнать о причинной за-

---

[202*] Букв. «Этого следствия действие есть его действие — дым; его бытие есть факт происхождения от (огня). Так как оно есть ограничение, то дым ограничен огнем потому, что он есть его действие. Это ограничение фактом происхождения от чего-(либо), представляющего собой сущность (этой) разновидности, иначе не может быть показано. Обнимание признака-сущности следствием-сущностью, составляющее сущность (другой) разновидности, не может быть показано» (Tasya sādhyasya kāryaṁ tatkāryaṁ dhūmaḥ. Tasya bhāvas tatkāryatā. Saiva niyamo yatas tatkāryatayā dhūmo daha-

висимости и о тождестве основания и следствия на примере домашнего очага и горшка, поэтому тот, кто указывает на (фактическое) доказательство, устанавливающее неразрывную связь (между ними), должен указать и на сходные примеры.

Пример же отрицательный приводится для того, чтобы показать, что раз мы признали (в данном основании) действие (той причины, которая является) логическим следствием, то от отсутствия причины мы заключаем к отсутствию действия. Из этого (ясно), что отрицательный пример не должен непременно быть реальным объектом. Факт отсутствия действия при отсутствии причины встречается и в реальных и в нереальных объектах. Оттого мы допускаем (возможность) отрицательных примеров среди объектов реальных и нереальных.[203] Следовательно, если имеется пример (только) отрицательный, то на основании его мы не можем доказать ни прямой, ни обратной связи основания со следствием.[204*] Таким образом, из рассмотрения (всех трех) форм логического основания (ясно), что положительный пример указывает на (фактическое) доказательство, устанавливающее неразрывную связь основания (со следствием). Отрицательный же пример следует принимать (во внимание) потому, что он доказывает отсутствие основания там, где отсутствует следствие (в том случае, когда) неразрывная связь установлена (с положительной стороны).

Когда сделано указание на (все эти) факты, то тем самым указано и на примеры. Когда указан какой-либо факт, который может быть принят за доказательство, устанавли-

---

ne niyataḥ. So 'yaṁ tatkāryatāniyamo viśeāalakāaṇarūpo 'nyathā darśayitum aśakyaḥ).

[203] Например, пространство есть объект нереальный, между тем оно является отрицательным примером при доказательстве невечности, так как предполагается, что оно есть субстанция вечная. Один отрицательный пример поэтому ничего не доказывает. Это замечание направлено против найяиков и вайшешиков, которые допускали возможность вывода из отрицательных примеров, как в разобранном выше силлогизме: живое тело имеет душу, поэтому тело мертвое ее не имеет.

[204*] Букв. «Поэтому противоположением примеру нельзя показать ни прямой, ни обратной связи» (Tasmād dr̥ṭāntavyatirekeṇa hetor anvayo vyatireko vā na śakyo darśayitum).

вающее неразрывную связь (основания со следствием), и когда указано, где кончается эта связь, тогда доказана и верность примеров.

Автор указывает на причину этого: потому что сущность (логического основания) состоит только в этих (фактах). Только это и составляет сущность примеров: во-первых, то, что положительный пример указывает на (фактическое) доказательство, устанавливающее неразрывную связь (основания со следствием); (во-вторых) то, что отрицательный пример, когда эта связь уже установлена, указывает на отсутствие следствия там, где отсутствует основание.

(Все) это было сказано по поводу рассмотрения (трех) видов логического основания. Зачем же в таком случае, рассматривать еще и примеры?

(Автор переходит к неправильным примерам:).

124. Тем же самым путем (т. е. путем рассмотрения сущности логического основания) являются устраненными также и неправильные примеры.

Слова 'тем же самым (путем)' (означают следующее): ошибки в примерах или неправильные примеры являются указанными путем указания на сущность их, сделанного при рассмотрении сущности логического основания.

Действительно, когда пример, приводимый в подтверждение раньше выраженной (общей посылки), не в состоянии исполнить своего назначения, то он является примером неправильным. Эта мысль подразумевается в том (что было сказано при рассмотрении основания).[205*]

Автор указывает на те случаи, где (в силлогизме возможны) неправильные примеры:

125. Например:

«Слово вечно,
потому что оно не представляет собой тела протяженного,
подобно движению,
подобно атомам,
подобно горшку».

[205*] Букв. «это является сказанным вследствие способности (определения основания указать также и на неправильные примеры)» — (sāmarthyād uktaṁ bhavati).

Эти примеры или не имеют той принадлежности, которая составляет логическое следствие, или той, которая является логическим основанием, или же не имеют ни того, ни другого.

В вышеуказанном примере для доказательства вечности слова приводится в качестве логического основания отсутствие в нем протяженности. В качестве положительных примеров приведены: движение, атомы и горшок. Все они неправильны. Мы или не встречаем в них следствия, или основания, или того и другого вместе. В движении нет (той принадлежности, которая играет роль) следствия, потому что оно не вечно. В атоме нет основания, потому что атомы протяженны. Протяженностью называется (определенный) не всеобъемлющий объем тела. Атомы же не всеобъемлющи и имеют форму тел (протяженных). Последователи философии вайшешика считают их, кроме того, и вечными. Оттого нельзя сказать, чтобы им недоставало той принадлежности, которая играет роль следствия. Горшку же недостает ни того, ни другого. Ибо горшок не вечен и представляет собой тело протяженное.

126. Таковы также (примеры), в которых сомнительно присутствие или следствия (или основания, или же их обоих). Например:

1) Вот человек, обладающий страстями,
потому что он говорит,
подобно (любому) человеку на улице;

2) Вот человек смертный,
потому что он обладает страстями,
подобно (любому) человеку на улице;

3) Вот человек невсеведущий,
потому что он обладает страстями,
подобно (любому) человеку на улице.

'Таковы также' (т. е. неправильны также и примеры), в которых сомнительна наличность следствия и других качеств,— т. е. те, в которых сомнительна наличность логического основания, и те, в которых сомнительны и то и другое. Пример следующий. В словах 'обладающий страстями' заключается логическое следствие — обладание страстями. В словах 'потому что он говорит' заключается логическое ос-

нование. В словах 'подобно (любому) человеку на улице' заключается пример. Сомнительным (в этом примере является логическое следствие, т. е. мы не можем знать, обладает ли всякий человек, проходящий по улице) страстями (или нет).

(Во втором примере) качество смертности является логическим следствием. В словах 'вот человек' заключается субъект вывода. В словах 'потому что он обладает страстями' приводится логическое основание. В примере человека, находящегося на улице, основание (обладание страстями) сомнительно; наоборот, следствие — смертность — несомненно.

(В третьем примере) следствием является отсутствие всеведения. Основание выражено словами 'потому что он обладает страстями'. И то и другое является сомнительным свойством по отношению к примеру — человеку, находящемуся на улице.

127. (Примеры), в которых прямая связь со следствием или (вовсе) не существует, или не (верно) выражена, таковы:

1) Всякий, кто говорит, имеет страсти,
подобно такому-то человеку, которого мы знаем.

2) Слово невечно,
потому что оно создается (человеком),
подобно горшку.

Если в примере мы наблюдаем только возможность (связи) между основанием и следствием, а не необходимую зависимость первого от последнего, то в нем нет (вовсе) прямой логической связи между ними. Примером же, в котором неразрывная связь не (верно) выражена, мы называем такой пример, в котором она хотя и существует, но неправильно указана говорящим.

Пример ошибки первого рода следующий. В словах 'всякий, кто говорит' указывается на дар слова, а в словах 'имеет страсти' наличность страстей приписывается (всякому, кто говорит). Следовательно, дар слова ставится в связь с существованием страстей. Таким образом, дар слова должен необходимо зависеть от существования страстей. (Пример приведен для указания на их неразрывную связь). Слова 'подобно такому-то человеку, которого мы знаем' (содержат пример). Под человеком, которого мы знаем, разумеется человек, из-

вестный или рассуждающему, или его противнику (как обладающий обоими вышеупомянутыми свойствами). Этим (примером) доказанным может считаться только наличность у помянутого человека как страстей, так и дара слова. Но неразрывная связь между этими свойствами не доказана. Поэтому в этом примере прямая логическая связь (между основанием и следствием) не существует (вовсе).

(Переходим к следующему примеру): 'слово не вечно', т. е. невечность слова является логическим следствием. Логическим основанием является тот факт, что оно создается (человеком). Приводимый в пример 'горшок' не служит (достаточно ясным) указанием на неразрывную связь (между этими двумя свойствами, так как рассуждающий не указал, что связь между ними должна быть всеобщей).[206] Хотя слово тут похоже на горшок, поскольку оно создается (человеком), мы тем не менее не можем сделать заключения, что оно также на него похоже и по отсутствию в нем свойства вечности. Это значило бы делать такое заключение, которое не оправдывается приведенными посылками.[207] Если мы знаем, что невечность представляет общий существенный признак всего того, что имеет причинное происхождение, тогда мы можем на основании факта причинного происхождения (какого-либо объекта) заключать о его невечности. Поэтому рассуждающий обязан был сначала указать на то, что факт причинного происхождения необходимо связан с понятием невечности. Он должен был бы сказать: все, что создается (человеком), не вечно, и тогда уже привести пример именно для доказательства необходимой всеобщей их связи. Пример представляет собой тот объект, на котором мы должны убедиться в пра-

---

[206] Приведенное умозаключение, будучи обращено в умозаключение «для других» или силлогизм, должно было бы иметь непременно следующий вид:

Все, что сделано — не вечно,
подобно горшку,
слово сделано,
оно не вечно.

Дхармоттара тут указывает, что в правильном силлогизме одна из посылок непременно должна быть всеобщей.

[207] Букв. 'вследствие сверх-возможности' (atiprasaṅgāt), т. е. вследствие распространения вывода за пределы того, что возможно на основании посылок.

вильности того, что содержится в общей посылке. Такой-то пример и заключал бы в себе доказательство существования неразрывной связи между основанием и следствием. А в нашем (силлогизме) пример приведен без указания на (соответствующую) общую посылку.[208*]

Такой пример имеет значение только лишь в качестве аналогичного случая. Одной же аналогии недостаточно для доказательства вывода.

Таким образом, значение примера заключения — в указании на (всеобщность) неразрывной связи (между основанием и следствием). В нашем же (силлогизме) такого примера не приведено. А тот аналогичный случай, который приведен, значения не имеет. Следовательно, в этом ложном примере ошибка произошла по вине говорящего. Действительно, говорящий должен тут сообщать свое знание другому, и хотя мысль его сама по себе не ошибочна, но он выразил ее ошибочно, и потому она все-таки ошибочна.

128. Пример, в котором неразрывная связь выражена обратно, таков:

> (Все) что не вечно, имеет причинное происхождение, (подобно горшку).

Обратным примером называется такой пример, в котором неразрывная связь (основания со следствием) выражена обратным образом, т. е. выражена неразрывная связь не основания со следствием, а наоборот, следствия с основанием.[209] Такой пример мы имеем в приведенном (силлогизме):

[208*] Букв. «Поэтому, указав на ограничение деланности невечность в словах 'что сделано, то не вечно', следует для доказательства ограничения приводить пример, который есть область познания смысла предложения (выражающего) прямую связь. И этот есть именно такой, в котором прямая связь указана. Напротив, в том (силлогизме) пример приведен именно без выражения предложения (содержащего) прямую связь» (Tasmād yat kr̥takaṁ tad anityam iti kr̥takatvam anityatvaniyatam abhidhāya niyamasādhanāyā-nvayavākyārthapratipattiviāayo dr̥āṭānta upādeyaḥ. Sa ca pradarśit-ānvaya eva. Anena tv anvayavākyam anuktvaiva dr̥āṭānta upāttaḥ).

[209] Следует помнить, что основание непременно связано со следствием, а следствие неизменно вытекает из основания. Например, понятие дальбергии неизменно связано с понятием дерева,

«Все, что не вечно, имеет причинное происхождение (подобно горшку)». Пример должен был бы нам показать, что понятие причинного происхождения находится в необходимой связи с понятием не вечности. В этом случае можно было бы заключать от причинного происхождения (горшка) к его не вечности. Но в данном (силлогизме) указывается, наоборот, на то, что понятие не вечности находится в необходимой связи с понятием причинного происхождения, а не на то, что понятие причинного происхождения (какого-либо объекта) находится в необходимой связи с понятием его не вечности. Поэтому мы не можем заключать о не вечности (чего-либо) на основании такого понятия о причинном происхождении, которое в данном случае не оказывается в необходимой связи с понятием не вечности. Действительно, в словах 'все, что не вечно' указывается на свойство 'не вечности', а в словах 'имеет причинное происхождение' оно ставится в связь с понятием такого происхождения. Следовательно, (тут) сказано, что не вечность неразрывно связана с причинным происхождением, а не наоборот,— не сказано, что причинное происхождение неразрывно связано с понятием не вечности.[210] Ведь, например, мы не можем заключать, что происхождение такого-то объекта зависит от воли человека, только потому, что он не вечен: не все то, что не вечно, создается волею человека. Точно так же мы не могли бы заключать о не вечности чего-либо на том только основании, что оно имеет причинное происхождение, если бы понятие причинного происхождения не находилось в необходимой связи с понятием не вечности. Хотя с точки зрения действительно-

---

понятие же дерева неизменно вытекает из понятия дальбергии, но нельзя сказать, чтобы понятие дерева было неизменно связано с понятием дальбергии, так как существуют деревья, которые не суть дальбергии.

[210] Букв. «Поэтому, подобно тому, как от невечности, не ограниченной фактом неразрывной связи с усилием, не является понятие неразрывной связи с усилием, так же и от деланности не появилось бы познания невечности, вследствие неограничения деланности невечностью» (т. е. если бы деланность не стояла в необходимой связи с невечностью, tadvat kr̥takatvād anityatvapratipattir na syād anityatve 'niyatatvāt kr̥takatvasya). О понятиях неразрывной связи с усилием, деланности (причинного происхождения) и др. см. выше примеч. 30.

го положения вещей причинное происхождение и является неразрывно связанным с понятием не вечности, однако говорящий не указал на это. Таким образом, тут нет ошибки в существе дела, но вследствие ошибки говорящего неправильность все-таки есть. Следовательно, пример может содержать в себе обратную неразрывную связь вследствие ошибки говорящего, а не вследствие ошибки по существу. В умозаключении «для других» обращается внимание также и на ошибки выражения.

129. Вот и все неправильные примеры, встречающиеся в силлогизме сходства.[211]

Таким образом, мы рассмотрели девять ошибочных примеров в силлогизме сходства.

Чтобы указать также на девять ошибочных примеров (возможных) в силлогизме различия, он говорит:

130. В силлогизме различия (следует указать, во-первых, такие неправильные отрицательные примеры), в которых нет отсутствия или следствия, или (основания, или того и другого). Например:

Слово вечно,
потому что оно не представляет собой тела, имеющего определенное протяжение,
в противоположность[212] атомам, движению, пространству.

Когда следует доказать вечность слова и приводится в основание то обстоятельство, что оно не представляет собой тела, имеющего определенное протяжение, то отрицательный пример атомов является неправильным. Следствие в нем не отсутствует: атомы вечны.

Отрицательный пример движения также является неправильным. В нем не отсутствует (т. е. встречается) основание: оно так же, как и слово, не представляет собой тела, имеющего определенное протяжение. Отрицательный пример пространства является неправильным, потому что в нем находятся (не отсутствуют) и основание, и следствие: оно не имеет определенного протяжения и (считается) вечным.

---

[211] Букв. «вот по сходству» (sādharmyeṇa).
[212] Букв. «подобно».

Таким образом, эти примеры неправильны, потому что отрицательным примером мы называем такой факт, в котором мы не встречаем ни той принадлежности, которая является основанием, ни той, которая называется следствием; а в приведенных фактах мы встречаем или основание, или следствие, или и то и другое вместе.[213]

Чтобы указать на другие случаи (неправильности примеров в силлогизме различия), он говорит:

131. Таковы также неправильные (отрицательные) примеры, в которых сомнительно отсутствие или следствия (или основания, или того и другого). Например:

Капила и другие (великие мудрецы) не всеведущи и не заслуживают доверия,
потому что в их учении нет самого высшего мерила знания, которое является признаком всеведения и достоверности.

Отрицательный пример тут приводится такой:

кто все знает и заслуживает доверия, тот учил астрономии и т. п. наукам,
как *Ришабха, Вардхамана* и другие.

---

[213] Букв. «Когда нужно доказать вечность слова, то в основании — протяженности — пример несходства 'подобно атомам' не противоречит следствию, так как атомы вечны. Действие не противоречит основанию, так как действие непротяженно. Пространство не противоречит обоим, так как оно вечно и непротяженно (т. е. не имеет ограниченного протяжения). Первое из которых есть следствие, те называются следствие и т. п., т. е. следствие, основание и оба; непротиворечие им, отсутствие отсутствия (в них); у кого оно (т. е. отсутствие отсутствия) есть, те называются непротиворечащими следствию и т. п., и они иллюстрированы примерами» (Nityatve śabdasya sādhye hetāv amūrtatve paramāṇuvad vaidharmyadṛṣṭāntaḥ sādhyāvyatirekī, nityatvāt paramāṇūnām. Karma sādhanāvyatireki, amūrtatvāt karmaṇaḥ. Ākāśam ubhayāvyatireki, nityatvād amūrtatvāc ca. Sādhyam ādir yeāām tāni sādhyādīni sādhyasādhanobhayāni. Teāām avyatireko nivṛttyabhāvaḥ. Sa yeāām asti sādhyādyavyatirekiṇaḥ. Te codhṛtāḥ).

Противоположность приводимого примера тем двум логическим следствиям, которые имеется в виду вывести, сомнительна (т. е. сомнительно, отличается ли учение Ришабхи и Вардхаманы достоверностью и всеведением).

Здесь указаны такие (отрицательные примеры), противоположность которых или следствию, или основанию, или тому и другому сомнительны. Сначала указывается случай, в котором нет противоположения следствию. 'Не всеведущи' — одно такое следствие; 'не заслуживают доверия', т. е. не исключается возможность с их стороны ошибки — другое. 'Капила и другие мудрецы' — субъект вывода. В словах 'потому что в их учении' (нет самого высшего мерила знания) — содержится логическое основание. Признаком всеведения и достоверности служит высшее, т. е. особенное мерило знания. Этого признака всеведения и достоверности, этого высшего мерила знания нет в учении тех, которые тут названы (Капила и другие). Обстоятельство это и является признаком того (что они не были всеведущи). Под высшим мерилом знания здесь разумеется знание астрономии. Если бы Капила и другие действительно были всеведущи и всегда заслуживали бы доверия, то почему же они не учили астрономии? Но они ей не учили, оттого они и не всеведущи и не (всегда) заслуживают доверия.

Для доказательства этого факта приводится отрицательный пример. Тот, кто всеведущ или (всегда) заслуживает доверия,— тот учит астрономии и другим наукам, являющимся признаком всеведения и безошибочности,— подобно Ришабхе, Вардхамане и другим учителям секты дигамбаров, всеведущим и не ошибающимся.

Противоположение приведенного тут отрицательного примера (по отношению к обоим следствиям) — отсутствию всеведения и отсутствию достоверности — сомнительно, так как человек может учить астрономии и вовсе не быть ни всеведущим, равно и не заслуживать доверия. Какое же тут противоположение? Как может такое случайное и вовсе не находящееся в необходимой связи со всеведением знание, как астрономия, быть признаком всеведения?[214]

---

[214] Секта джайнов защищала догмат о всеведении своего основателя. (Ср. *Pathak*. Kumarila in Digambara Jaina litterature, в трудах IX конгресса ориент. и Śaḍdarçanasamuccaya, изд. в Giornale della

132. (Отрицательный) пример, противоположение которого логическому основанию сомнительно, следующий:

Ни один человек не может сделать таких изречений, которые должны быть приняты (на веру) брахманами, изучившими три веды,
потому что (он) обладает страстями.

Отрицательный пример тут приводится такой:

Те люди, слова которых должны быть приняты на веру, не имели страстей,
подобно *Гаутаме* и другим творцам уложений.

Отсутствие качества «обладания страстями», представляющее собой логическое основание,— в Гаутаме и других — сомнительно.

Под тремя Ведами разумеются *Ригведа, Самаведа* и *Яджурведа*. Изучивший три Веды не должен принимать (на веру) изречений какого бы то ни было человека — этот факт является следствием (которое требуется доказать). (Под словами 'какой-нибудь человек') разумеются мудрец Капила и другие — это субъект вывода. В словах 'потому что он имеет страсти' заключается логическое основание. Для доказательства этого приводится отрицательный пример. Отрицательным примером называется такой пример, на котором видно, что отсутствие следствия неразрывно связано с отсутствием основания. В словах 'те люди, изречения которых должны быть принимаемы на веру' указано на отсутствие следствия, а в словах 'они не имеют страстей' им приписывается отсутствие основания (т. е. отсутствие страстей). Гаутама и другие, т. е. например Ману, были творцами уложений. Уложением называется книга законов. Действительно, брахман, знающий

---

societa Asiatica). Буддисты отвечали, что вопрос о том, был ли он всеведущ, остается сомнительным. См. выше примеч. 138. В данном примере разбирается новое доказательство догмата о всеведении основателей джайнизма. Астрономией (астрологией) занимались Ришабха и Вардхамана. Ср. *Jacobi*. Jaina sutras. I. 282, где упоминается, что Ришабха знал высшую из наук: knowledge of omens, под чем разумеется, вероятно, астрология.

три Веды, должен принимать (на веру) изречения творцов уложений. Последние также не имели и страстей. В словах «Гаутама и другие» указывается на тот класс людей, который противополагается (людям, имеющим страсти). Но противоположение это возбуждает сомнение. Хотя изречения их и должны быть принимаемы на веру знатоками священного писания, однако обладали ли они страстями, или нет, остается все-таки под сомнением.[215]

133. Пример, противоположение которого сомнительно в обоих отношениях, таков:

Капила и другие (великие мудрецы) не были лишены страстей, так как они приобретали и любили имущество.

Отрицательный пример здесь таков:

Тот, кто не имеет страстей, не приобретает и не любит имущества,
как например, *Ришабха* и другие.

Противоположение Ришабхи людям, лишенным страстей, равно и людям, не приобретающим и не имеющим любви к имуществу — сомнительно.

Автор тут переходит к неправильному примеру, противоположение которого сомнительно с обеих (сторон, т. е. и по отношению к следствию, и по отношению к основанию) и приводит пример его. В словах 'не были лишены страстей' содержится следствие — обладание страстями. 'Капила и другие мудрецы' — субъект вывода. Приобретением имущества называется первичное присвоение того, что получается. Любовью к нему называется следующая за приобретением

[215] Букв. «Те — вот объект противоположения субъекту вывода — Гаутама и другие: вот отсутствие факта обладания страстями в Гаутаме и других сомнительно. И хотя слова их должны быть принимаемы знатоками трех Вед, однако имели ли они страсти, или были лишены страстей, вот сомнение» (Ta iti dharmivyatirekaviāayo Gautamādaya iti. Gautamādibhyo rāgādimattvasya sādhanasya nivṛttiḥ sandigdhā. Yady api te grāhyavacanās trayīvidā tathāpi kiṁ sarāgā uta vītarāgā iti sandehaḥ).

жадность или зависть к нему. Наличность обоих этих качеств (составляет логическое основание). Капила и другие мудрецы принимали то, что им давали, и не отдавали полученного,— из чего следует, что они обладали страстями. Для доказательства этого приводится отрицательный пример, на котором должно быть показано, что отсутствие следствия неразрывно связано с отсутствием основания. В словах 'тот, кто не имеет страстей' указывается на отсутствие следствия. В словах 'тот не приобретает и не любит имущества' отсутствие качества, составляющего логическое основание, ставится в связь (с отсутствием следствия). Слова 'подобно тому, как (мы это видим) у Ришабхи и других' (содержат отрицательный) пример. Отсутствие в этом примере — у Ришабхи и других,— как следствия, так и основания, как страстей, так равно и любви к приобретению имущества — сомнительно. Ведь (утверждение), что Ришабха и другие не любили и не приобретали имущества, равно и то, что они были лишены страстей, возбуждает сомнение. Хотя последователи их учения и утверждают, что они не имели ни страстей, ни имущества, но это во всяком случае остается под сомнением.

Переходя к остальным трем случаям, он говорит:

134. Пример, в котором нет противоположения (между отсутствием следствия и основанием), таков:

> Он не лишен страстей,
> потому что обладает даром слова.
>
> Отрицательный пример в силлогизме различия (можно выразить следующим образом):
>
> Тот, кто лишен страстей, не говорит,
> подобно куску камня.

Хотя в куске камня отсутствуют оба (приведенных качества), тем не менее он не доказывает обратной между ними связи (в смысле) взаимного их подчинения в том смысле, что всякий лишенный страстей не говорит. Поэтому такой пример (называется) лишенным противоположения.

Примером, лишенным противоположения, называется такой пример, в котором не видно противоположения (между отсутствием следствия и основанием). В словах 'не лишен

страстей' заключается логическое следствие, существование страстей. В словах 'потому что он говорит' заключается логическое основание.

Затем указывается, каким образом должна тут быть выражена обратная связь между ними: тот, кто не обладает отсутствием бесстрастности (т. е. тот, кто лишен страстей), тот не обладает способностью говорить: отсутствие следствия ставится в связь с отсутствием основания.[216♣] Следовательно, тут сказано, что отсутствие следствия подчинено отсутствию основания.

Пример выражен в словах 'подобно куску камня'.

Но почему же (мы говорим), что в нем нет никакого противоположения? (Ведь кусок камня) такой (пример), в котором нет ни того, ни другого свойства (ни страстей, ни дара слова).

(Правда, что их в нем нет). Но что же из этого следует? Хотя в куске камня нет ни страстей, ни дара слова, однако он не указывает на такое противоположение этих качеств, которое состояло бы в их взаимном подчинении. Вследствие этого и пример называется не доказывающим противоположения.

Он далее указывает, каким (должно бы было быть) это взаимное подчинение. 'Все, что не имеет страстей, не говорит', этими словами отсутствие следствия ставится в связь с отсутствием логического основания.[217♣] Следовательно, тут утверждается, что отсутствие следствия необходимо зависит от отсутствия основания. В этом состоит взаимное подчинение (т. е. подчинение отсутствия следствия отсутствию основания). Противоположение (приведенного примера как основанию, так и следствию) ошибочно в смысле такого (взаимного подчинения этих понятий). Назначение же примера состоит в доказательстве факта (взаимного их подчине-

---

[216♣] Букв. «Здесь он говорит о противоположении (обратной связи): 'где нет необладания страстями' — вот выражение в качестве подлежащего (anuvāda) отсутствия следствия. 'Там способности говорить также нет' — вот предицирование отсутствия основания».

[217♣] Букв. «'Всякий лишенный страстей' — вот выражение, в качестве подлежащего, отсутствия следствия. 'Не говорит' — вот предицирование отсутствия основания» (Sarvo vītarāga iti sādhyābhāvānuvādaḥ. Navakteti sādhanābhāvavidhiḥ).

ния). Поэтому приведенный пример есть пример неправильный, так как он не исполняет своего назначения.

135. Пример, в котором противоположение не (хорошо) выражено, таков:

Слово не вечно,
потому что оно имеет причинное происхождение,
не так, как[218♣] пространство.

Автор указывает на пример, в котором противоположение не (хорошо) выражено. В словах 'слово не вечно' заключается следствие — отсутствие вечности. В словах 'потому что оно имеет причинное происхождение' заключается логическое основание. В словах 'не так, как пространство' заключается отрицательный пример. В этом силлогизме «для других» смысл должен быть понимаем (так, как он выражается) другим. Смысл может быть правильным сам по себе, но быть неправильно выражен тем, кто говорит.[219♣] В том виде, в каком он выражен, он неправилен. За логическое основание (принимается) то, что выражено в словах. Из этого видно, что в силлогизме «для других» основание или пример могут быть неправильны также вследствие ошибки говорящего. Вывод познается не на основании сходства или различия, а на основании неразрывной связи между логическим основанием и следствием. Поэтому следует выражать в словах неразрывную связь основания со следствием в форме общеутвердительных и общеотрицательных посылок. В противном случае из основания не будет вытекать (следствия). Пример должен указывать на несомненность выясненных нами (свойств) логического основания. Поэтому-то пример и является иллюстрацией смысла общеутвердительной и общеотрицательной посылок.

Но здесь (в объясняемом примере) не применена общеотрицательная посылка. Поэтому здесь приведен отрицательный пример, который должен иметь доказательную силу благодаря тому обстоятельству, что он не похож (на субъект вывода). Однако он не может иметь доказательной силы благодаря (одному) этому обстоятельству. Доказательную силу он приобретает только как объект (на примере которого) уста-

---

[218♣] Букв. «подобно».
[219♣] Букв. «другим».

навливается противоположение (отсутствия следствия присутствию основания). (Следовательно, пример) выражен не так (как следовало бы). Поэтому он является примером, в котором не (хорошо) выражено противоположение и который неправилен благодаря ошибке говорящего.[220]

136. Пример, в котором неразрывная связь выражена обратным образом, таков:

То, что не имеет причинного происхождения, вечно,
(в противоположность горшку).

Обратным отрицательным примером называется такой пример, противоположение которого выражено обратным образом. В объясняемом предложении автор приводит такой (именно пример).

Мы уже говорили, что необходимая зависимость основания от следствия должна быть выражена общеутвердительной и общеотрицательной посылкой.[221*] Когда следует показать, что основание необходимо зависит от следствия, тогда в отрицательной посылке следует показать, что следствие необходимо отсутствует там, где отсутствует основание. Действительно, только таким образом можно показать необходимую зависимость основания от следствия. Если же мы не выражаем в словах того факта, что отсутствие следствия необходимо зависит от отсутствия основания, то может явиться предположение, что и при существовании основания следствие отсутствует. Тогда (оно не будет следствием), так как мы не будем в состоянии мыслить необходимой зависимости основания от следствия. Следовательно, необходимо выразить в словах тот факт, что отсутствие логического следствия необходимо зависит от отсутствия основания. Когда же противоположение выражено обратным образом, то (получается следующее): выраженным является тот факт, что отсутствие

---

[220] Следовало выразить этот силлогизм так:
Все, что вечно, не создается причинами,
как пространство,
слово же создано человеком,
потому оно не вечно.

[221*] Букв. «Здесь основание должно быть показано ограниченным своим следствием, посредством предложений, (выражающих) прямую и обратную связь».

основания необходимо зависит от отсутствия следствия, а не наоборот,— (не выражено того, что) отсутствие следствия зависит от отсутствия основания.[222]

Действительно (в примере сказано): то, что не имеет причинного происхождения, вечно. Это предложение должно представлять собой превращение следующей общей посылки: все, что имеет причинное происхождение, не вечно. Но при превращении следовало поставить отрицание следствия, т. е. вечность, в зависимость от причинного происхождения, т. е. от отсутствия основания. В примере же сделано наоборот: поставлено отсутствие основания в зависимость от отсутствия следствия.[223♣] Из этого получается следующий смысл: то, что не имеет причинного происхождения, непременно должно быть вечным. Таким образом, выраженным оказывается то, что факт 'отсутствия причинного происхождения' необходимо зависит (а потому и всегда связан) со свойством 'вечности' — т. е. с отсутствием следствия, тогда как следовало, наоборот, сказать, что (отсутствие следствия) свойство 'вечности' необходимо зависит (а потому и всегда связано) с отсутствием основания, т. е. с отсутствием причинного происхождения. Следовательно, в данном случае общеотрицательная посылка не служит выражением в словах такого логического основания, которое бы необходимо зависело и потому находилось бы в неразрывной связи со следствием.[224♣]

---

[222] Не следует забывать, что понятия необходимой зависимости (niyatatva), подчинения (vyāptatva) и неразрывной связи (anvaya) соединяют основание со следствием, а не наоборот, не следствие с основанием. Следствие, наоборот, вытекает (anubadhnāti, anugacchati) из основания. При превращении общей посылки получается обратное отношение, которое в приводимом примере и не соблюдено.

[223♣] Букв. «Действительно, 'то, что сделано' — поставив таким образом в качестве подлежащего отсутствие основания, 'оно вечно' — так предицируется отсутствие следствия».

[224♣] Букв. «Поэтому он не сказал такого предложения (выражающего) обратную связь, которое обладает основанием, ограниченным своим следствием» (Tato na sādhyaniyatahetuṁ vyatirekavākyam āha).

Таким образом, пример с обратно выраженной отрицательной связью является неправильным вследствие ошибки говорящего.

Рассмотрев неправильные примеры, автор указывает и на причины, делающие их неправильными.

137. Во всех этих неправильных примерах мы не можем с уверенностью указать ни на общие признаки (логического основания) — его присутствие только в однородных и отсутствие во всех неоднородных объектах,— ни на признаки его разновидностей. Поэтому само собой разумеется, что (приведенные примеры) следует считать исключенными (из числа правильных).

Примеры должны быть приводимы для доказательства того, что (понятие, составляющее логическое) основание, подчинено (понятию, составляющему логическое) следствие. В приведенных же (неправильных примерах) мы не можем с уверенностью найти общих признаков логического основания: его присутствия только в однородных и отсутствия во всех неоднородных объектах. Но ведь мы сказали, что общие признаки логического основания имеют значение лишь постольку, поскольку они характеризуют каждую из его разновидностей.[225*] Поэтому автор и прибавляет: 'ни также на признаки разновидностей'; т. е., если бы можно было (посредством неправильных примеров) указать на признаки, характеризующие разновидности, то, может быть, мы нашли бы в них и признаки, характеризующие логическое основание вообще. Но посредством приведенных (неправильных примеров) нельзя указать на несомненность признаков, составляющих сущность разновидностей логического основания. Поэтому следует считать само собой вытекающим из предыдущего, что они исключены (из числа примеров правильных).

Следует приводить только такие примеры, в которых мы действительно мыслим неразрывную связь между основанием и следствием. Поэтому те примеры, которые не исполняют своего назначения, которые не способны это сделать, на-

---

[225*] Букв. «Но разве он не сказал, что общая сущность должна быть понимаема именно как находящаяся в разновидностях, а не именно сама по себе?».

зываются неправильными. В этом заключается их неспособность.

[§ 17. ОПРОВЕРЖЕНИЕ]

Все, что было (сначала главы до сих пор сказано), составляет рассуждение о доказательстве. Переходя к рассмотрению опровержения, автор объясняет, что следует считать опровержением:

138. Опровержение есть указание на недостаток доказательств.

Если мы говорим, что какого-либо (доказательства) нет, то мы указываем на недостаток доказательств.[226♠]

Чтобы (еще более) выяснить сущность опровержения, он говорит:

139. Открыть те ошибки в логическом основании, о которых было говорено выше, т. е. найти недостаток в доказательстве (какого-нибудь положения) значит опровергнуть (это положение), так как это мешает противнику доказать выставляемое им положение.

Говорить, что мы находим (в словах противника) одну из выше разъясненных логических ошибок — основание ложное, обратное, или неопределенное — значит делать опровержение.

Но нам могут возразить: указывать на недостатки не значит доказывать противное, почему же это называется опровержением?

На это он отвечает: оно, т. е. указание на недостатки, является препятствием к установлению несомненности положения, выставляемого противником. Опровергнуть можно не только путем доказательства противного, подобно обратному основанию (из которого вытекает как раз противоположное тому, что имеется в виду доказать). Но если мы поколеблем несомненность положения, выставляемого противником, то отсутствие этой несомненности является уже противоположением (не самому этому положению, а его) несомненности,

---

[226♠] Букв. «Ее нет, вот выражение, предложение, выражение об недостаточности и т. д.».

и в этом смысле обратная сторона его все-таки является доказанною.

140. Кажущиеся опровержения состоят из уклончивых ответов.

(Принято)[227] рассматривать также кажущиеся опровержения, такие, которые имеют вид опровержений (не будучи в сущности таковыми). В чем же состоят эти уклончивые ответы? Слова 'уклончивые ответы' означают (возражения), похожие по виду на (настоящие). То, что лишь похоже на ответ, есть уклончивое возражение. Уклончивые ответы походят на настоящие возражения, потому что стоят на месте, следующем (за вопросом). Чтобы указать на это, т. е. на то обстоятельство, что уклончивые ответы похожи на настоящие лишь потому, что стоят на втором месте, он говорит:

141. Указание на несуществующую ошибку есть уклончивый ответ.

Такие слова, которые указывают на несуществующую, не действительную ошибку, называются уклончивыми ответами. Они уклончивы, потому что являются ответами только по форме, по сходству (с действительными ответами).[228♣]

Заключение.

В заключение мне остается пожелать, чтобы работа моя послужила на пользу человечеству, потому что истолкование смысла некоторого количества неясных слов в сочинении «Краткий учебник логики» доставило мне наслаждение, чистое, как лучи лунного света, и потому что я, таким образом, навсегда занял почетное место в науке и религии буддистов.[229♣]

---

[227] В логике найяиков, кроме доказательств, ошибок, опровержений и уклончивых ответов, рассматривался еще целый ряд диалектических приемов. В буддийской же системе они не рассматриваются.

[228♣] Букв. «Открытия не бывшей, не истинной ошибки: открытиями называются те (причины), которыми что-либо открывается; такие слова (называются) кажущимися ответами. Кажущиеся ответы суть ответы по сходству, потому что они кажутся».

[229♣] Букв. «То благо, светлое, как луч луны, которого я достиг получив непреходящее место, наивысшее в знании и религии (или наивысшее в той части религии, которая состоит из знания) путем

Тут конец сочинения «Толкование на краткий учебник логики», творение Учителя Дхармоттары. Оно искусно заключено в рамки 1477 шлок (по 16-ти слогов каждая).[230]

истолкования реального объекта некоторого количества слов сочинения «Капля логики» — пусть вследствие его (=блага) я буду таким, который занимался исключительно помощью миру» (Katipayapadavastuvyākhyayā yan mayāptaṁ / kuśalam amalam indor aṁśuvan nyāyabindoḥ / padam ajaram avāpya jñānadharmottaram yaj jagadupakr̥timātravyāpr̥tiḥ syaṁ ato 'ham //).

[230] При определении объема сочинения и до сих пор за единицу счета в Индии принимается шлока в 16 слогов. Дхармоттара, следовательно, сам сосчитал количество слогов в своем сочинении (24 632 слога) для того, чтобы оно передавалось потомству безо всяких изменений.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ*

---

* По техническим причинам приведены номера левой страницы разворота, на котором встречается элемент Указателя.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Издательство «Аста-пресс ltd®»
Совместно с фондом поддержки
науки и образования
«Университетская книга»
выпускает издание:



Издательство «Аста-пресс ltd®»
Совместно с фондом поддержки
науки и образования
«Университетская книга»
выпускает издание:

Щербатской Ф. И.
«Buddhist Logic»

(перевод с английского
под редакцией А. В. Парибка)

том 1
Ленинград, 1930

Издательство «Аста-пресс ltd®»
Совместно с фондом поддержки
науки и образования
«Университетская книга»
выпускает издание:

Щербатской Ф. И.
«Buddhist Logic»

(перевод с английского
под редакцией А. В. Парибка)

том 2
Ленинград, 1932

Издательство «Аста-пресс ltd®»
Совместно с фондом поддержки
науки и образования
«Университетская книга»
выпускает издание:

Йейтс Ф.
«Искусство памяти»

(перевод с английского)
(Yeats F. «The Art of memory»
L., 1968)